Ph. sp. 421^d
Ph. sp. 49.

Immanuel Kant's

Critik der Urtheilskraft

für

Uneingeweihte,

auf eine faſsliche Art dargestellt

von

J. G. C. Kiesewetter,
Doktor und Professor der Philosophie.

Berlin, 1804.
Bei Wilhelm Oehmigke dem Jüngern.

213. C

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Der Verfasser dieses Werks hegt den Wunsch, dafs das Publikum dieses Buch eben so günstig, als meine Darstellung der reinen Vernunft aufnehmen möge. Der Inhalt desselben führt ein hohes Interesse bei sich, es wird also das Recht, Beifall zu erwarten, blos davon abhängen, dafs der Verfasser denselben deutlich und fafslich vorgetragen hat. Darüber kann er selbst nicht entscheiden, doch ist er sich bewufst, alles gethan zu haben, was in seinen Kräften stand, aber er leugnet auch nicht, dafs er in dieser Rücksicht mit manchen Schwierigkeiten, die in der Sache selbst liegen und die dem Kenner nicht entgehen werden, zu kämpfen hatte. Da, wo es nur anging, ohne dunkel oder nur weitläuftig zu werden, hat der Verfasser Kant's eigene Worte beibehalten, weil auf diese Weise der Leser sich an den Vortrag des grofsen Denkers gewöhnt und also auf das Studium der Schriften desselben

um so besser vorbereitet wird. — Auch hat der Verfaſser schon mehr Form der Schule in seinen Vortrag angewandt, weil er voraussetzen konnte, daſs seine Leser durch das Studium der Darstellung etc. der reinen Vernunft gehörig dazu vorbereitet waren. Ferner hoft er, daſs es seinen Lesern nicht unangenehm sein wird, daſs er der Darstellung der Critik der ästhetischen Urtheilskraft Beispiele aus den Werken der Dichtkunst eingewebt hat, indem diese nicht blos das Gesagte erläutern, sondern auch dem Vortrag mehr Anziehendes geben sollen. — Polemisches ist auch diesem Theile wenig oder nichts eingemischt, weil es dem Verfasser blos darum zu thun war, seine Leser mit dem Hauptinhalt des kantischen Systems bekannt zu machen, und er fürchten muſste, durch Widerlegung der Gegner desselben sie zu verwirren.

Berlin den 20sten April 1804.

Einleitung.

Verbindung des zweiten Theils dieses Werks mit dem ersten.

Der erste Theil dieses Werks beschäftigte sich mit der Beantwortung dreier Fragen; nämlich: Was kann ich wissen? was soll ich thun? und was darf ich hoffen? Die erste Frage betraf die Grenzen unserer Erkenntniſs und die Gesetze, welchen dieselbe unterworfen ist. Wir wurden belehrt, daſs die Sinnenwelt der alleinige Gegenstand unsers Wissens sein kann, daſs wir von den Eigenschaften der Dinge in derselben nur vermittelst der durch Empfindung gegebenen Anschauung Erkenntniſs erhalten können, daſs aber auch diese Erkenntniſs sinnlicher Gegenstände gewissen allgemeinen Regeln und Gesetzen unterworfen ist, welche in der eigenthümlichen

und unveränderlichen Beschaffenheit unserer Erkenntnifsvermögen sich gründen. Diese Gesetze sind die Grundgesetze einer Natur überhaupt und erhalten ihre unleugbare Gültigkeit dadurch, dafs ohne sie für uns keine Erkenntnifs von Gegenständen möglich ist.

Als Verwahrungsmittel gegen Irrthum wurde noch gezeigt, dafs wir nie die Dinge an sich erkennen können, sondern nur, wie sie uns nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer Vorstellungsvermögen erscheinen.

Die zweite Frage betraf die Bestimmung unserer Willkühr und die Beantwortung derselben gab uns die Gesetze im Reiche der Freiheit, auf welche die Sittlichkeit sich gründet. Diese Gesetze zeigten uns freilich das Dasein einer übersinnlichen, von der Sinnenwelt verschiedenen und ihren nothwendigen Naturgesetzen nicht unterworfenen Welt, verschaften uns aber keine Erkenntnifs derselben.

Beide Resultate zusammen verbunden gaben Hülfsmittel zur Beantwortung der dritten Frage an die Hand. Wir gründeten auf der Verbindung der theoretischen und praktischen Vernunft, um die Möglichkeit der Gesetzgebung im Reiche der Freiheit und ihre Erfüllung in der Sinnenwelt zu erkennen, den

Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an die Gottheit.

Die erste Frage hatte unser Erkenntnifs-vermögen, die zweite unser Begehrungsvermögen zum Gegenstand, so wie die dritte, auf beide vereinigt Rücksicht nahm. Versteht man nun unter Critik eines Seelenvermögens, die Bestimmung des Umfangs und der Beschaffenheit seines Gebiets und die Darstellung der Gesetze die in diesem Gebiet herrschen und ihrer Quelle, so ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, dafs wir im ersten Theil dieses Werks eine Critik unsers Erkenntnifs- und unsers Begehrungsvermögens geliefert haben.

Das Erkenntnifsvermögen und dessen Gesetzgebung begründete ein *Reich der Natur*, das Begehrungsvermögen und seine Gesetzgebung ein *Reich der Freiheit*. — Der Glaube an die Gottheit vereinigte zum *praktischen Gebrauch* beide Reiche, indem er das Reich der Natur als ein Produkt des freien Willens der Gottheit darstellte.

Wir haben aber aufser dem Erkenntnifs- und Begehrungsvermögen noch ein drittes Seelenvermögen, nämlich das des Gefühls (der Lust und Unlust). Beim Erkennen werden

Vorstellungen auf Objekte bezogen (objektiv betrachtet), beim Begehren bestimmt sich das Subjekt nach ihnen Objekte hervorzubringen; beim Gefühl der Lust und Unlust werden sie aufs Subjekt allein bezogen, drücken das Verhältniſs zum Subjekt aus.

Es giebt daher auch dreierlei Arten der Urtheile, in Beziehung der drei Grundvermögen des Gemüths, *theoretische* fürs Erkennen, *praktische* fürs Begehren, *ästhetische* fürs Gefühl.

Zu einer vollständigen Critik unserer Seelenvermögen fehlt also noch die des Gefühlvermögens, und sie wird den Inhalt dieses zweiten Theils ausmachen.

Die Untersuchungen, welche wir im ersten Theil dieses Werks angestellt haben, zeigten uns unter andern, daſs keine *Erkenntniſs* von Gegenständen möglich wäre, sondern alles ein bloſses Spiel von Vorstellungen sein würde, wenn es nicht Gesetze *a priori*, d. h. solche Gesetze gebe, die im Erkenntniſsvermögen selber gegründet sind, und durch welche alles Mannigfaltige unserer objektiven Vorstellungen zur Einheit verbunden würde. Dies waren die allgemeinen Gesetze einer Natur überhaupt für unsere Formen der An-

schauungen Raum und Zeit. — Ferner thaten wir im ersten Theile dar, daſs kein oberes Begehrungsvermögen, oder welches einerlei ist, keine Freiheit der Willkühr, die wir uns doch deswegen, weil wir uns bewuſst sind, wir *sollen* beilegen müssen, statt finden könne, wenn es nicht praktische Gesetze *a priori* gebe.

Gesetze sind allgemeine Regeln, wodurch Mannigfaltiges zur Einheit verbunden wird; die Quelle der Gesetze kann also nur das Vermögen der Synthesis (das Vermögen der Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewuſstseins) d. h. der Verstand in weiterer Bedeutung sein. Der Verstand in weiterer Bedeutung aber zerfällt in drei Theile; in den Verstand in engerer Bedeutung, in die Urtheilskraft und in die Vernunft; alle drei kommen darin überein, daſs sie in eine Einheit des Bewuſstseins verknüpfen; und in Rücksicht der Vorstellungen unterscheiden sie sich insgesammt darin von dem Vermögen der Anschauungen (der Sinnlichkeit), daſs sie allgemeine Vorstellungen, Begriffe, liefern. — Der Verstand in engerer Bedeutung faſst das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung zusammen, damit daraus Erkenntniſs werde; er

ordnet es nach gewissen in ihm liegenden Gesetzen; er steigt vom Besondern zum Allgemeinen auf. — Die Urtheilskraft ordnet das Besondere dem Allgemeinen unter, sie bestimmt, ob einem Subjekt ein Prädikat zukomme, eine einzelne Vorstellung unter einem Begriffe, niedere Vorstellungen unter höhern stehen, ein einzelner Fall unter eine allgemeine Regel gehöre. — Sie ist entweder *bestimmend (subsumirend)* oder *reflektirend*. Im ersten Fall ist das Besondere und Allgemeine gegeben; sie vergleicht beide im Bewuſstsein mit einander, und wenn sie findet, daſs das Allgemeine eine Theilvorstellung des Besondern (mit dem Besondern zum Theil identisch) ist, so ordnet sie demselben das Besondere unter, legt dem Besondern das Allgemeine als Merkmal bei. Im zweiten Fall ist das Besondere gegeben und sie sucht ein Allgemeines, welchem sie das Besondere unterordnet und es dadurch zur Einheit verbindet. — Die *subsumirende* Urtheilskraft vergleicht (hält im Bewuſstsein an einander) das Besondere mit dem Allgemeinen, um Identität oder Verschiedenheit zu erkennen; die reflektirende Urtheilskraft vergleicht die besondern Vorstellungen untereinander, um das ihnen Gemein-

same zu erkennen, und so ein Allgemeines zu finden, das Einheit in diese Vorstellungen bringt. Die reflektirende Urtheilskraft führt auch den Namen des *Beurtheilungsvermögens* (facultas dijudicandi). Die Vernunft endlich ist das Vermögen das Besondere als durch das Allgemeine bestimmt zu erkennen, (zu begreifen); das Allgemeine ist der Grund, aus welchem sie durch Subsumtion der Urtheilskraft das Besondere als Folge ableitet. Sie ist das Vermögen der Principien und die in ihr gegründeten Begriffe (Ideen) tragen das Merkmal des Unbedingten an sich.

Da ein Gesetz eine allgemeine Regel ist, so wird zu demselben ein Begrif (allgemeine Vorstellung) erfordert, soll das Gesetz *a priori* sein, so mufs dieser Begrif *a priori*, d. h. im Verstande in weiterer Bedeutung gegründet sein.

Die Gesetzgebung *a priori* für das Erkenntnifsvermögen ist im Verstande in engerer Bedeutung gegründet; er verbindet die Erscheinungen der Sinnenwelt nach den in ihm liegenden Categorien zur *Natur* und da wir blos Erkenntnifs von sinnlichen Gegenständen haben können, so kann man sagen, die im Verstande gegründeten Begriffe sind *constitu-*

tiv im Felde der Erkenntnifs. Die bestimmende Urtheilskraft bedarf im Felde der Erkenntnifs kein eigenes Princip *a priori*, denn ihr Geschäft besteht blos darin, das Gegebene der Erscheinungen entweder einem Verstandesbegrif *a priori*, z. B. der Ursach, der Substanzialität u. s. w., oder einem aus sinnlichen Wahrnehmungen abgesonderten (Erfahrungsbegrif) z. B. des Harten, Weichen, Festen, Flüfsigen u. s. w. unterzuordnen; sie richtet sich hier nach den im Verstande gegründeten Gesetzen der Verknüpfung. — Ob die reflektirende Urtheilskraft ein Princip *a priori* enthalte, welches constitutiv etwas über die Gegenstände der Erkenntnifs bestimmt, davon werden wir weiter unten reden. — Was nun die Vernunft betrift, so haben wir im ersten Theile bewiesen, dafs die in ihr gegründeten Begriffe *a priori* (Ideen) im Felde der Erkenntnifs von keinem constitutiven Gebrauch sind, den Gegenständen der Erscheinung nicht als Merkmale beigelegt werden können, sondern blos dem Verstande zum Sporn dienen und ihm eine Regel vorzeichnen, durch deren Befolgung er die gröfstmöglichste Erweiterung seines Gebrauchs erhält.

Das Begehrungsvermögen erhält seine

Gesetzgebung von der Vernunft; diese Gesetze beweisen ihren Ursprung durch das Unbedingte, welches das eigenthümliche Merkmal der Vernunftvorstellungen ist; durch sie wird keine Erweiterung unserer Erkenntnisse bewirkt, sondern sie sollen blos zur Bestimmung der Willkühr dienen. Alle andere Gesetzgebung im Reiche der Freiheit, als die der Vernunft *a priori*, ist widersprechend und würde die Freiheit zerstören; der Verstand mufs die im Gebiet der praktischen Philosophie geltenden Begriffe aus der Gesetzgebung der Vernunft ableiten und die Urtheilskraft bedarf, wenn sie hier subsumirend ist, kein neues Princip, sondern richtet sich nach den Gesetzen der praktischen Vernunft; reflektirend aber kann sie zum Behuf der sittlichen Gesetzgebung nicht sein, weil die Gesetze der Freiheit nicht aus den besondern Maximen abstrahirt werden, so dafs man vom Besondern zum Allgemeinen aufstiege, sondern selbst als allgemein und unbedingt von der Vernunft aufgestellt werden, so dafs die besondern Maximen nur durch die Subsumtion unter diese allgemeinen Gesetze ihre sittliche Gültigkeit erlangen.

Dies führt uns auf die Frage: Hat das

Gefühlvermögen auch eine eigene Gesetzgebung *a priori?* mit andern Worten: giebt es auch ästhetische Urtheile *a priori*, da es dergleichen theoretische und praktische giebt? Sollte eine solche Gesetzgebung wirklich statt finden, so steht zu erwarten, daſs sie in der Urtheilskraft und zwar in der reflektirenden gegründet sein wird; denn der Verstand ist gesetzgebend für das Erkenntniſsvermögen, die Vernunft für das Begehrungsvermögen und die bestimmende Urtheilskraft hat kein eigenes Princip, sondern ist im Felde der Erkenntniſs den Verstandesgesetzen und im Felde des Begehrens denen der Vernunft unterworfen. Wir wollen daher zuvörderst untersuchen, ob in der reflektirenden Urtheilskraft wirklich Begriffe *a priori* sich finden, auf welche eine eigene Gesetzgebung gegründet ist.

Der reflektirenden Urtheilskraft muſs Besonderes gegeben werden, zu welchem sie das Allgemeine sucht. Besonderes aber wird uns nur in der Sinnenwelt gegeben, folglich wird die reflektirende Urtheilskraft nur an den Gegenständen der Erfahrung ihre Functionen verrichten können. Wir wissen aus unsern vorhergegangenen Untersuchungen, daſs das Ganze der Sinnenwelt (der Welt der Erschei-

nungen) allgemeinen Gesetzen, die im Verstande gegründet sind, unterworfen ist, und dadurch zur Einheit einer Natur verbunden wird. Allein das Besondere der Sinnenwelt, die Anschauungen, welche uns durch die Sinne gegeben werden, enthalten so viel Mannigfaltiges der Formen, welches jenen allgemeinen Gesetzen zwar unterworfen, aber durch sie doch an sich völlig unbestimmt gelassen wird; mit andern Worten: wir können uns ganz andere Formen von Gegenständen denken, als diejenigen sind, welche uns in der sinnlichen Anschauung gegeben werden, und die dem ungeachtet jenen allgemeinen Gesetzen einer Natur überhaupt gemäfs, sich zur Einheit verbinden lassen. Es ist aber das menschliche Erkennen discursiv, nicht blos intuitiv, d. h. der Verstand strebt das Besondere durch das Allgemeine darzustellen, und so zur Einheit zu verbinden; darum strebt er, aus den einzelnen Anschauungen allgemeine Begriffe abzuziehen, und von niedern Begriffen zu höhern aufzusteigen; darum sucht er die speciellen Gesetze der Causalität in der ihm gegebenen Sinnenwelt, und steigt von diesen zu generellen immer höher und höher auf. Dies ist aber das Geschäft der reflektirenden Ur-

theilskraft; sie sucht die Zwischenglieder zwischen dem durchaus bestimmten Einzelnen der Sinnenwelt (welches uns seiner Form nach als zufällig erscheint) und den allgemeinen Gesetzen einer Natur überhaupt, wodurch zwar nothwendige Verknüpfung in die Sinnenwelt gebracht, das zu Verknüpfende aber noch in unendlicher Rücksicht unbestimmt gelassen werden muſs. — Ein Beispiel macht das Gesagte vielleicht deutlicher. In der Sinnenwelt finden sich mehrere einzelne Körper, welche auſser in andern Eigenschaften auch darin übereinkommen, daſs sie Eisen an sich ziehen, sich, wenn sie sich frei bewegen können, nach den Polen wenden u. s. w., wir bringen diese Körper unter den allgemeinen Begrif des Magneten und suchen die Gesetze, nach welchen die Causalität des Magneten sich äuſsert, und die mannigfaltigen Wirkungen, wo möglich, aus einer Ursach abzuleiten. Diese Gesetze für die Wirkung des Magneten stehen zwischen dem Naturgesetz der Causalität überhaupt, und den einzelnen Erscheinungen in der Mitte. Die Urtheilskraft kann nun diese Reflection blos anstellen, in so fern sie als Prinzip voraussetzt, daſs das, was für die menschliche Einsicht in den besondern (em-

pirischen) Naturgesetzen als zufällig erscheint, dennoch eine denkbare, gesetzliche Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte. Dies geschieht, um ein nothwendiges Bedürfniſs des Verstandes in der Verbindung des Mannigfaltigen zu befriedigen, wobei doch die Eigenschaft des Mannigfaltigen, daſs es sich so verbinden läſst, als zufällig erkannt wird. Was aber nicht nothwendig sein muſs, sondern auch anders sein kann, (das Zufällige) und doch mit einer Absicht (einem Bedürfniſs) übereinstimmt, heiſst *zweckmäſsig;* es liegt also den Functionen der reflektirenden Urtheilskraft, in so fern sie die Gegenstände der Sinnenwelt unter mögliche, zu suchende empirische Gesetze, zu bringen strebt, *der Begrif der Zweckmäſsigkeit* der Naturwesen für unser Erkenntniſsvermögen zum Grunde.

Jetzt entsteht die Frage, ist das Prinzip der Zweckmäſsigkeit, nach welchem die Urtheilskraft bei ihrer Reflection über die Sinnenwelt verfährt, ihr eigenthümlich, oder wird es ihr anderweitig gegeben? und so dann ist es in ihr gegründet *(a priori)* oder hat sie es aus der Erfahrung abgesondert?

Hierauf ist die Antwort: Das Prinzip der

Zweckmäſsigkeit ist *a priori* in der reflectirenden Urtheilskraft selbst gegründet. Die Gründe für diese Behauptung sind folgende: Schon daraus, daſs die Urtheilskraft nicht reflectirend (das Allgemeine aus dem Besondern suchend) sondern subsumirend (das Besondere einem gegebenen Allgemeinen unterordnend) sein würde, wenn das Prinzip der Zweckmäſsigkeit ihr fremd und nicht einheimisch sein sollte, ergiebt sich, daſs es in ihr selbst gegründet sein muſs; allein man wird dies noch deutlicher einsehen, wenn man die übrigen Erkenntniſsvermögen in dieser Hinsicht genauer betrachtet. Gesetze können, wie wir dies schon öfter dargethan haben, nur durch den Verstand in weiterer Bedeutung gegeben werden; sollte also nicht durch die Urtheilskraft das Prinzip der Zweckmäſsigkeit gegeben werden, so könnte nur der Verstand oder die Vernunft die Quelle desselben sein. Was den Verstand betrift, so gelten seine Gesetze für die Natur und beruhen auf Naturbegriffen; sie sind nämlich entweder *a priori* und beruhen auf den in ihm gegründeten Categorien, oder auf den aus diesen abgeleiteten Prädicabilien, oder sie sind *a posteriori*, aus den sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet. — Die

erstern Gesetze sind allgemeine nothwendige Gesetze einer Natur überhaupt, ohne deren Gebrauch für uns gar keine Erfahrung statt fände; sie legen den Gegenständen der Sinnenwelt Merkmale als *nothwendig* bei, und also kann das Prinzip der Zweckmäſsigkeit, welches, wie wir oben gezeigt haben, die Gegenstände als zufällig betrachtet, unter ihnen nicht angetroffen werden. Daſs wir bei der Zweckmäſsigkeit auf Zufälligkeit sehen, erhellet auch daraus, daſs es uns Vergnügen macht, wenn wir durch Reflection empirische Gesetze entdecken, wodurch mannigfaltige Erscheinungen aus einer und derselben Ursach erklärt werden, weil wir dadurch eines Bedürfnisses (Einheit in unsere Vorstellungen zu bringen) entledigt werden; ein Vergnügen, was bei Merkmalen, die den Gegenständen nothwendig zukommen müssen, nicht statt finden kann. — Das Prinzip der Zweckmäſsigkeit kann ferner nicht aus sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet werden, weil alle empirischen Gesetze Reflection und damit dies Prinzip voraussetzen. Was aber die Vernunft betrift, so ist sie nur gesetzgebend im Reiche der Freiheit; ihre Gesetzgebung erstreckt sich blos auf das was da sein soll, nicht auf das

was da ist; und folglich kann in ihr das Prinzip der Zweckmäſsigkeit zur Reflection über Gegenstände der Natur als solcher, nicht gegründet sein.

Das Prinzip der Zweckmäſsigkeit gehört also der Urtheilskraft, und zwar, wie sich dies aus dem Vorhergehenden zur Genüge ergiebt, der reflectirenden Urtheilskraft an. Es ist aber *a priori* in ihr gegründet, denn es geht aller Reflection über das Mannigfaltige in der Sinnenwelt vorher, und macht diese erst möglich; daher wird dies Prinzip sowohl selbst, als die aus denselben abgeleiteten Sätze Allgemeinheit fordern. Zu solchen abgeleiteten Sätzen gehören: In der Sinnenwelt giebt es eine für uns faſsliche Unterordnung von Gattungen und Arten, und die Gattungen nähern sich wieder einem gemeinschaftlichen Prinzip, damit ein Übergang von einer zu der andern und dadurch zu einer höhern Gattung möglich sei; die specifisch verschiedenen Wirkungen in der Sinnenwelt lassen sich unter gemeinschaftliche Regeln bringen, von denen man immer weiter hinauf zu höhern Prinzipien steigen kann, deren Zahl also immer geringer wird u. s. w.

Dieses Prinzip der Zweckmäſsigkeit aber

ist nicht objektiv, d. h. es wird den Gegenständen der Sinnenwelt selbst kein Prädicat dadurch beigelegt, wie dies bei den im Verstande *a priori* gegründeten Naturgesetzen der Fall ist, sondern es ist blos subjektiv; d. h. eine Maxime, welche die Urtheilskraft sich selbst zur Reflection über die Sinnenwelt als nothwendig erforderlich vorschreibt.

Vergleichung der drei Gesetzgebungen des Verstandes, der Urtheilskraft und Vernunft.

Die reflectirende Urtheilskraft steht, ihren logischen Verrichtungen nach, zwischen dem Verstande und der Vernunft mitten inne, und dient beiden; dem ersten, um ihm das Mannigfaltige als gleichartig und dadurch als zur Verbindung in eine Einheit tauglich darzustellen, der letztern, um ihr zu den Schlüssen den vermittelnden Begrif (*terminus medius*) anzugeben. Auch die der Urtheilskraft eigenthümlichen Schlüsse der Induction und der Analogie nach, geschehen einerseits, wie die Schlüsse der Vernunft, nach dem Princip des zureichenden Grundes, und stützen sich anderseits, wie die Functionen des Verstandes beim Bilden der Begriffe, auf das Prinzip der Einstimmung und des Widerspruchs. Es läſst

sich daher auch schon zum voraus vermuthen, daſs die Gesetzgebung *a priori* der reflectirenden Urtheilskraft zwischen denen des Verstandes und der Vernunft mitten inne stehen, und von beiden etwas an sich tragen werde. Dies wollen wir jetzt aufsuchen. Die Gesetzgebung *a priori* der reflectirenden Urtheilskraft kommt mit der des Verstandes darin überein, daſs ihr Gegenstand die Sinnenwelt ist, da hingegen die der Vernunft auf das Übersinnliche, die freie Geisterwelt, sich bezieht; die der Urtheilskraft aber unterscheidet sich darin von der des Verstandes, daſs sie nichts über die Gegenstände der Sinnenwelt selbst aussagt, sondern sich nur eine Maxime zur Beurtheilung derselben vorschreibt; und darin stimmt sie wiederum mit der Gesetzgebung der Vernunft überein, welche auch dem begehrenden Subjekt Regeln zur Befolgung ertheilt, nur mit dem Unterschiede, daſs bei der Gesetzgebung der praktischen Vernunft der Mensch als freies Wesen sich Gesetze vorschreibt, da hingegen bei dem Prinzip der Zweckmäſsigkeit die Urtheilskraft als ein Naturvermögen sich selbst eine Regel giebt. Die Gesetze des Verstandes schreiben der Erfahrung die Regel vor, bestimmen wie sie sein

mufs und haben also das Nothwendige zum Gegenstand, ihr Ausdruck ist: es *mufs;* die praktischen Gesetze der Vernunft haben mit einer Willkühr zu thun, die nicht immer Folge leistet, wo also das Zusammenstimmen der Willkühr mit den Gesetzen der Vernunft aufser ihr liegt und also in Rücksicht auf sie als zufällig betrachtet werden mufs, ob sie gleich diese Einstimmung nothwendig fordert, daher ihr: *Du sollst.* Bei der Urtheilskraft wird die Mannigfaltigkeit der Formen gleichfalls als zufällig, aber doch als zu einer *Natur* (d. h. zu einer nothwendigen Einheit) gehörig, betrachtet. — Die Gesetzgebung des Verstandes, nach welcher alles als nothwendig erscheint, weifs nichts von Zweck, die der praktischen Vernunft stellt nicht blos einen Zweck, sondern den letzten und höchsten Zweck, (einen Endzweck) auf; die reflectirende Urtheilskraft setzt zwar Zweck und Zweckmäfsigkeit, aber blofs in subjektiver Hinsicht, ohne die Zwecke selbst *a priori* zu bestimmen und als Endzwecke aufzustellen. Der Verstand betrachtet die Sinnenwelt, sein Objekt, als etwas Gegebenes, Vorhandenes; die Vernunft hat die Sittlichkeit, welche erst hervorgebracht werden soll, zum Gegenstand; die

Urtheilskraft betrachtet zwar die Sinnenwelt als etwas Gegebenes, aber als sei dies von einem Verstande, der nicht der unsrige ist, hervorgebracht, so daſs das Mannigfaltige zusammen stimmt; sie betrachtet die Natur *technisch*, daher ist die Zweckmäſsigkeit, welche die Vernunft von den freien Handlungen fordert, real, die der Urtheilskraft blos idealisch, die letztere sagt nicht, daſs die Sinnenwelt durch eine verständige Ursach hervorgebracht sei, sondern betrachtet sie blos zum Behuf ihrer Reflection aus diesem Gesichtspunkte.

Von der Verbindung des Gefühlvermögens mit dem Begrif der Zweckmäſsigkeit.

Wir haben zu Anfang dieser Einleitung gesagt, es lieſse sich vermuthen, daſs die Gesetze *a priori* für das Gefühlvermögen (der Lust und Unlust) eben so in der Urtheilskraft, wie die des Erkenntniſsvermögens im Verstande und die des Begehrungsvermögens in der Vernunft gegründet sind. Jetzt sind wir im Stande, diese Vermuthung zur Erkenntniſs zu erheben.

Das Gefühl ist ein dem Subjekte zukommender Zustand, der nur allein subjektiv be-

trachtet, nur allein aufs Subjekt als solches bezogen und wodurch also kein Gegenstand erkannt wird, auch das Subjekt selbst sich nicht erkennt. Nennen wir alles Bewufstsein des Subjektiven (das Bewufstsein des Zustandes des Subjekts) *Empfindung in weiterer Bedeutung*, so ist diese von doppelter Art, entweder wird sie der Grund einer unmittelbaren Vorstellung eines Objekts (Anschauung), dann heifst sie *Empfindung in engerer Bedeutung*, oder sie gestattet gar keine Beziehung auf einen Gegenstand zur Erkenntnifs desselben, sondern ist blos subjektiv, dann heifst sie *Gefühl*. Ich höre einen Ton, den ich für den einer Trompete erkläre, so ist das in mir, was da macht, dafs ich den Ton für Trompetenton und nicht für den einer Flöte, einer Nachtigall u. s. w. erkenne, Empfindung im engern Sinn, denn es dient zur Vorstellung eines Gegenstandes; sage ich hingegen, der Ton ist mir zuwider, mir unangenehm, so ist dies Gefühl, denn es wird dadurch nichts vom Gegenstande erkannt, sondern nur der Zustand, den er in mir hervorgebracht hat, bezeichnet.

Ein Gefühl heifst *Lust*, wenn es das Subjekt bestimmt, in diesem Zustande zu blei-

ben, *Unlust*, wenn es dasselbe bestimmt, diesen Zustand zu verlassen; daher nennt man auch das Gefühlvermögen, *Gefühl der Lust und Unlust*; bei welcher letztern Benennung man wohl unterscheiden muſs, ob von der in dem Subjekte befindlichen Empfänglichkeit (Fähigkeit, Receptivität) oder von der hervorgebrachten Wirkung, welche diese Empfänglichkeit voraussetzt, die Rede ist. Kant braucht in seinen Schriften den Ausdruck in beiden Bedeutungen, ich würde vorziehen, für das in der Seele befindliche Vermögen den Ausdruck Gefühlvermögen, und für die durch dasselbe gegebene Wirkungen das Wort Gefühl (der Lust oder Unlust) zu brauchen. So wie wir oben Empfindung in engerer Bedeutung von Gefühl unterschieden, so müssen wir auch die Fähigkeit zu beiden (welche bei beiden Empfänglichkeit [Receptivität, wobei sich das Gemüth leidend verhält], nicht Spontaneität [Selbstthätigkeit] ist) unterscheiden; Receptivität für Empfindung heiſst *Sinn*, er dient zur Erkenntniſs und ist, wie wir im ersten Theil dargethan haben, entweder *innerer* oder *äuſserer* Sinn; Receptivität für Gefühl heiſst *Gefühlvermögen*. Einige wollen ihn den *innerlichen Sinn* nennen, allein man

sollte den Ausdruck Sinn nur für die Seelenvermögen brauchen, welche zur Erkenntniſs von Gegenständen dienen.

Ein Gegenstand *gefällt* uns, wenn er in uns ein Gefühl von Lust, er *miſsfällt* uns, wenn er in uns ein Gefühl von Unlust hervorbringt.

Wenn wir vorhin die Gefühle in die der Lust und Unlust unterschieden, so wollten wir dadurch nicht andeuten, daſs alle Gefühle entweder blos Lust oder blos Unlust sein müſsten. Es kann nämlich ein Gefühl entweder allein für sich vorhanden oder mit andern innig verbunden sein; im letztern Fall sind entweder gleichartige (Lust mit Lust, Unlust mit Unlust) oder ungleichartige (Lust mit Unlust) verbunden. Die letztern heiſsen *gemischte*, die andern entweder für sich bestehenden, oder mit gleichartigen verbundenen, heiſsen *rein*. Ich habe mich lange vergeblich mit der Auflösung eines Problems beschäftigt, endlich bin ich so glücklich meinen Zweck zu erreichen, dies bringt in mir ein Wohlgefallen hervor; *reine Lust;* ich leide an heftigen Zahnschmerzen, *reine Unlust;* ich erhalte die Nachricht, daſs mein Freund, der lange an einer schmerzhaften Krankheit litt, gestor-

ben ist, so wird dadurch ein gemischtes Gefühl in mir hervorgebracht; Lust, daſs dieser unglückliche Mann endlich von seinen Leiden befreit ist; Unlust, weil ich in ihm ein Wesen verliehre, in dessen Herzen ich die geheimsten Gedanken meiner Seele niederlegen konnte.

Haben wir uns davon überzeugt, daſs das Gefühl etwas blos subjektives ist, wie wir dies im Vorhergehenden dargethan haben, so sollte man nicht glauben, daſs dieses Vermögen Principien *a priori* hätte; denn was auf Principien *a priori* beruht, muſs Allgemeingültigkeit bei sich führen, die Gefühle von Lust und Unlust aber scheinen blos subjektive Gültigkeit zu haben, da sie durchaus nichts weiter als die Beziehung eines Gegenstandes aufs Subjekt ausdrücken. Nimmt man die Erfahrung zu Hülfe, so scheint diese Behauptung noch mehr Bestätigung zu erhalten; dem einen schmeckt die Auster angenehm, dem andern ist ihr Geschmack zuwider, einer findet ein apfelgrünes Kleid lieblich, der andre fade. Daher sagt man auch: *Mir* schmeckt die Auster angenehm, *ich* finde die Farbe des Kleides fade, wodurch man die subjektive (Privat-) Gültigkeit des Gefühls bezeichnet.

Bei genauerer Untersuchung hingegen findet man wiederum, daſs man gewissen Gefühlen Allgemeinheit beilegt; man erwartet z. B, daſs jedermann den Apoll von Belvedere schön finden, daſs sein Anblick in jedermann Lust erwecken werde; daher sagt man auch nicht: *ich* finde den Apoll schön, sondern der Apoll ist schön; eben so wie man sagt, er ist weiſs. Man drückt sich so aus, als wenn die erregte Lust allein dem Objekt zuzuschreiben sei.

Ein jeder Gegenstand, welcher in mir ein Gefühl von Lust hervorbringt, steht zu mir in einem zweckmäſsigen Verhältniſs, er ist meiner Beschaffenheit angemessen; so wie hingegen ein Gegenstand, der in mir ein Gefühl von Unlust hervorbringt, zu mir in einem meiner Beschaffenheit nicht angemessenen, d. h. zweckwidrigen Verhältniſs steht. Ist die Beschaffenheit von mir, mit welcher der Gegenstand in Verbindung (Rapport) gesetzt wird, blos subjektiv, nicht bei jedermann vorauszusetzen, so hat das daraus sich ergebende Gefühl von Lust oder Unlust auch nur Privatgültigkeit und kann auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch machen; ist aber diese meine Beschaffenheit als allgemein (bei jedem

Menschen) vorauszusetzen, so wird das daraus entspringende Gefühl von Lust und Unlust auch allgemeingültig ausgesprochen werden; eben so kann man umgekehrt sagen, ein Urtheil, welches ein Gefühl von Lust oder Unlust nur als privatgültig bestimmen kann, zeigt darauf hin, daſs der Gegenstand auf etwas in uns in Beziehung gesetzt ist, was wir nicht überall voraussetzen können, und das Urtheil, welches ein bewirktes Gefühl von Lust oder Unlust allgemeingültig ausspricht, deutet darauf, daſs wir in allen Subjekten dieselbe Beschaffenheit voraussetzen, mit welcher der Gegenstand in Beziehung gebracht worden.

Um das Gesagte deutlicher zu machen, wollen wir darnach die dem Ursprunge nach verschiedenen Arten der Gefühle untersuchen.

Die Gefühle zerfallen, ihrem Ursprunge nach, in zwei groſse Hauptarten, in *körperliche und geistige*. Jene werden durch den Körper, vermittelst der Nerven hervorgebracht, diese durch Vorstellungen, also durch etwas, was dem Gemüth angehört. Man nennt die erstern auch wohl äuſsere und die andern innere Gefühle, ein Ausdruck, der nicht recht passend ist, weil alle Gefühle als solche im Gemüth sich finden, und also *innere* sind.

Die äuſsern oder körperlichen Gefühle werden auch *thierische* genannt, weil wir sie mit den Thieren gemein haben. Sie sind verbunden mit der Veränderung, welche in unsern Nerven hervorgebracht wird; ohne uns hier darauf einzulassen, welche Veränderung mit den Nerven vorgeht, wenn wir empfinden, oder gar einer der in den Psychologien und Physiologien aufgestellten Hypothesen beizupflichten, merken wir blos an, daſs in uns ein körperliches Gefühl von Lust entsteht, wenn die Nerven auf eine ihrer Natur angemessene Art verändert werden, Unlust, wenn das Gegentheil geschieht. Man nennt das körperliche Gefühl der Lust *angenehm*, der Unlust *unangenehm.*

Diese körperliche Lust oder Unlust wird von uns nicht für allgemeingültig ausgegeben, ein Beweis, daſs wir den Grund davon in einer Beschaffenheit unsers Subjekts setzen, welche nicht bei jedermann mit Recht erwartet werden kann. Stimmen andere mit uns in unserm Ausspruch über körperliche Lust oder Unlust überein, so halten wir diese Einstimmung für zufällig, und geben unserm Urtheil dadurch kein gröſseres Gewicht; eben so wenig als wir durch die entgegengesetzte Mei-

nung der ganzen Welt dahin gebracht werden können, unser Urtheil über unser körperliches Gefühl für minder gewiſs zu halten. — Obgleich also hier auch das Gefühl der Lust Zweckmäſsigkeit voraussetzt, so beruht doch diese auf keinem Grunde *a priori.*

Was nun die sogenannten innern Gefühle betrift, welche durch Vorstellungen erzeugt werden, so findet auch bei ihnen statt, daſs bei den Gefühlen der Lust, die Vorstellung mit unsern Seelenvermögen zweckmäſsig übereinstimmt. Es håt nämlich ein jedes Seelenvermögen einen Trieb, eine Tendenz sich zu äuſsern, und eine gewisse Beschaffenheit, nach welcher es sich äuſsert. Befriedigt die Vorstellung diesen Trieb, seiner Beschaffenheit gemäſs, so entspringt Lust; befriedigt sie diesen Trieb, wenn er ins Spiel gesetzt wird, nicht, oder nicht seiner Beschaffenheit gemäſs, so wird Unlust hervorgebracht.

Alle unsere Vorstellungen gehören entweder der Sinnlichkeit oder dem Verstande an; im ersten Fall heiſsen sie Anschauungen, und daher wird das durch Anschauungen hervorgebrachte Gefühl der Lust oder Unlust *sinnlich;* so wie das durch Verstandesvorstellungen bewirkte, *intellectuell* genannt; eine

Benennung, gegen die sich freilich noch manches erinnern liefse. — Bei den Anschauungen ist wiederum die Materie und die Form zu unterscheiden; jene wird durch den Sinn vermittelst der Empfindung gegeben, diese durch die Einbildungskraft (durch Comprehension) hervorgebracht.

Alle Lust, welche durch die Materie der Anschauungen hervorgebracht wird, macht auf keine Allgemeingültigkeit Anspruch; dem einen gefällt die rothe Farbe des Scharlachs, dem andern misfällt sie; dies gilt auch für den innern Sinn, dem einen ist es die gröfste Wollust in weinerlichen Affekt versetzt zu werden und der Zustand der Anstrengung seiner Kraft ist ihm verhafst; dem andern hingegen ist dieser Zustand der Auflösung aller Kräfte zuwider und ihn erfreut der Zustand des Wackerseins. — Das sinnliche Gefühl, welches auf der Materie der Anschauung beruht, gehört also, wie die körperlichen Gefühle, blos zum Angenehmen oder Unangenehmen, und stützt sich auf keinem Prinzip *a priori*.

Die Form der äufsern Anschauungen ist die Begrenzung derselben im Raum, zu ihrer Darstellung gehört Einbildungskraft, welche das Mannigfaltige der Anschauung durch das

Zusammenfassen (Comprehension) zur Totalität einer Vorstellung verbindet. Ist der Gegenstand von der Art, daſs die Comprehension leicht von der Einbildungskraft geschieht, ist er der Beschaffenheit dieses Vorstellungsvermögens angemessen, so entspringt ein Gefühl von Lust, im Gegentheil ein Gefühl von Unlust. — Da diese Lust und Unlust nicht auf Sinneneindruck, sondern auf der eigenthümlichen Beschaffenheit eines zur Erkenntniſs nothwendigen Vermögens beruht, so lieſse sich wohl erwarten, daſs diese Lust und Unlust für allgemeinmittheilbar gehalten werden könne, und daſs sie ein Prinzip *a priori* hätte, welches freilich keine objektive, sondern nur subjektive Gültigkeit haben könnte.

Auch bei den Vorstellungen des innern Sinnes findet eine Comprehension des Mannigfaltigen statt, und alles, was so eben von den Vorstellungen des äuſsern Sinnes gesagt worden, auf diese anwendbar; eine Anwendung, welche meine Leser leicht machen werden. Nur wird es nöthig sein, ein Beispiel einer Comprehension des Mannigfaltigen des innern Sinnes aufzustellen, dies Beispiel giebt die Musik; sie stellt Empfindungen (Gegenstände des innern Sinnes) dar, welche durch

die Einbildungskraft zusammengefaſst werden. —

Die Zeit ist die Form unserer Anschauungen überhaupt, und sie kann bei den Gefühlen der Lust oder Unlust, die durch Anschauungen gegeben werden, gleichfalls in Betracht gezogen werden. In der Zeit unterscheiden wir Dauer und Wechsel, zu groſse Dauer einer und derſelben Vorstellung erregt das unangenehme Gefühl der Langenweile, welches ein Gefühl der eingeschränkten Thätigkeit ist, in so fern es den Kräften unsers Gemüths an Stof mangelt, woran sie sich äuſsern könnten. — Zu schneller Wechsel erzeugt das unangenehme Gefühl des Schwindels. Ein unserm Sinn angemessener Wechsel der Vorstellungen erweckt ein Gefühl von Lust; dahin gehört das Spiel der Farben und Töne für den äuſsern Sinn, so gefällt uns z. B. das Spiel der Farben am Himmel bei der untergehenden Sonne; für den innern Sinn das Spiel der Affekten und Empfindungen, dies wird hervorgebracht durch Musik, durch Erzählungen, im Schauspiel, bei den Glücksspielen u. s. w.; eben so das Spiel von Gedanken, die sich wechselseitig hervorrufen und beleben; dies ist z. B. beim Lächerlichen und Naiven der Fall.

Eben so kann auch Lust dadurch entspringen, wenn ein Gegenstand so beschaffen ist, daſs er der Einbildungskraft Veranlaſsung giebt, auf eine leichte Weise eine Menge von Vorstellungen aneinander zu reihen, und sie also Gelegenheit erhält, ihren Trieb leicht zu befriedigen. So gefällt uns der Ausdruck, den Schiller von der Flamme braucht, sie sei die freie Tochter der Natur, denn er giebt der Einbildungskraft Veranlaſsung, mit einer Menge von Bildern zu spielen; wir sehen die mannigfaltigen immer wechselnden Gestalten der Flamme, das um sich greifende der Gewalt des Feuers, wir stellen uns die Unmöglichkeit vor, das Feuer zu binden u. s. w. — Auf gleiche Weise entzückt uns der Ausspruch dieses Dichters: Die Elemente hassen das Gebild der Menschenhand. Wir stellen uns die Zerstörungen blühender Städte durch den Ausbruch feuerspeiender Berge, die Ruinen von Herculanum und Pompeji, die Ueberschwemmungen der Flüsse und ihrer Verheerungen, der Verwitterungen mächtiger Felsen u. s. w. vor; und diese erweckte und sich selbst unterhaltende Thätigkeit der Einbildungskraft macht Vergnügen. — Ob nun gleich das Gesetz der Association der Vorstellun-

lungen in seiner Allgemeinheit für jedermann gültig ist, d. h. die Verknüpfung bei jedermann nach diesem Gesetze geschieht, so ergiebt sich doch aus diesem Gesetze selbst, daſs ein und derselbe Gegenstand nicht bei allen Menschen eine gleiche Verknüpfung von Vorstellungen hervorbringen kann. Das Gesetz der Association ist nämlich: Vorstellungen, die einmal mittelbar oder unmittelbar im Bewuſstsein verbunden gewesen, rufen sich einander ins Bewuſstsein zurück, gesellen sich zueinander. Da nun in verschiedenen Menschen verschiedene Vorstellungen einmal im Bewuſstsein sich zusammen finden, so werden auch ganz verschiedene Vergesellschaftungen durch einen und denselben Gegenstand hervorgebracht werden können. Daraus ergiebt sich, daſs die Lust, welche aus dem erweckten Spiel der Einbildungskraft entspringt, bei verschiedenen Menschen verschieden sein muſs.

Wenn die reproduktive Einbildungskraft durch den Gegenstand in den Stand gesetzt wird, ihr Geschäft leicht zu verrichten, so gewährt uns dies Lust; wird ihr aber die Reproduction erschwert, so entsteht Unlust. Dies ist unter andern einer von den Gründen, weshalb uns das ähnliche Bild, was der Maler

uns von unserm Freunde darstellt, gefällt, darum finden wir Wohlgefallen an der Symmetrie in einem Gebäude, darum gefällt uns das Geordnete.

Was nun die Lust betrift, welche auf Begriffen beruht, und die man die *intellectuelle* nennt, so sind die Begriffe entweder theoretisch oder praktisch. Jene haben eine Beziehung aufs Erkenntniſs, diese aufs Begehrungsvermögen. — Hier erweckt ein Gegenstand ein Gefühl der Lust, wenn er den Zwecken dieser Vermögen gemäſs ist. Die Zwecke des Erkenntniſsvermögens sind Vollständigkeit, Deutlichkeit, Wahrheit und Gewiſsheit der Erkenntniſs. Die Prinzipien dieser Lust sind also im Erkenntniſsvermögen gegründet. — Bei ihnen kömmt Verstand, subsumirende Urtheilskraft und Vernunft ins Spiel; und es werden also für die hervorgebrachte Lust keine neue Prinzipien aufgestellt.

Allein die reflectirende Urtheilskraft, welche dahin strebt, aus dem gegebenen Einzelnen der Sinnenwelt allgemeine Vorstellungen abzusondern, hat ein eigenes subjektives Prinzip, das der Zweckmäſsigkeit. Man nennt sie in dieser Beziehung teleologisch (von τιλος Zweck). Hierdurch kann ein Gefühl erweckt

werden, was zu den intellectuellen gehört. Wir wissen nämlich, daſs die reflectirende Urtheilskraft diesem ihren Prinzip zu Folge, das Zusammenstimmen des Mannigfaltigen in der Sinnenwelt zur Einheit und die Möglichkeit des Aufsteigens vom Besondern zum Allgemeinen zum Behuf der Erkenntniſs voraussetzt; daſs aber diese Einstimmung wirklich statt findet, ist zufällig; trift sie die reflectirende Urtheilskraft nun in der Sinnenwelt wirklich an, so wird dadurch das Gefühl eines befriedigten Bedürfnisses d. h. das Gefühl einer Lust hervorgebracht. — Wenn wir ein Gesetz entdecken, was zwei oder mehrere heterogene Naturgesetze als Prinzip verbindet, so bringt dies eine merkliche Lust in uns hervor; es erweckt in uns ein Wohlgefallen, wenn wir lernen, daſs das Athemholen der Thiere und die dadurch veränderte Farbe des Bluts, das Verkalken der Metalle und die dadurch hervorgebrachte Zunahme an Gewicht, das Verbrennen der Körper u. s. w. nach einem und demselben Gesetze geschieht; oder wenn wir alle Formen der mannigfaltigen Bildungen bei den Pflanzen aus der einzigen Blattform erklären; oder wenn wir bei den Knochengebäuden der Thiere trotz aller ihrer

Verschiedenheit eine Grundform erkennen. — Zwar spüren wir an der Faſslichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abtheilungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besondern Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr, aber sie ist gewiſs zu ihrer Zeit gewesen und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie unmöglich sein würde, ist sie allmählig mit der bloſsen Erkenntniſs vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden.

Was nun die Lust betrift, welche mit dem Begehren in Verbindung steht, so ist sie wie das Begehren selbst entweder sittlich oder sinnlich. Bei Erfüllung des sittlichen Begehrens entspringt das Gefühl der Achtung für uns selbst, die Zufriedenheit mit unserer Person, bei Erfüllung des sinnlichen Begehrens entspringt das Vergnügen des Genusses und der Zufriedenheit mit unserm Zustande.

Hierbei ist noch anzumerken, daſs wenn ein Gegenstand in einer Rücksicht zweckmäſsig, in andrer zweckwidrig für mich ist, das durch ihn gewirkte Gefühl Lust und Unlust vermischt enthalten wird.

Sondern wir nun von den aufgezählten

Gefühlen erstlich diejenigen ab, welche offenbar nur Privatgültigkeit haben, wie die des Sinnengenusses, für welche es also kein Prinzip *a priori* geben kann, und zweitens diejenigen intellectuellen, deren Beurtheilung auf einem objektiven Prinzip des Erkennens oder Begehrens beruht (welche Prinzipien der erste Theil dieses Werks enthielt), so bleiben zu betrachten noch folgende Gefühle übrig:

1. Das Gefühl des Wohlgefallens am Schönen.
2. Das Gefühl des Wohlgefallens am Großen und Erhabenen.
3. Das Gefühl der belebten Einbildungskraft durch Erzeugung von Vorstellungen.
4. Das Gefühl der Lust an leichter Reproduction.
5. Das Gefühl der Lust beim Spiel der Empfindungen die durch äußere Gegenstände hervorgebracht werden, beim Spiel der Gefühle und der Gedanken.
6. Das Gefühl der Lust, das durch die teleologische Urtheilskraft hervorgebracht wird.

Nähere Bestimmung des Inhalts des zweiten Theils dieses Werks.

Der erste Theil dieses Werks entwickelte die in dem Verstande gegründeten Prinzipien *a priori* zum Behuf der Erkenntniſs, und die in der Vernunft gegründeten Prinzipien zum Behuf der Bestimmung der Willkühr; jetzt bleibt also noch die reflectirende Urtheilskraft übrig, (denn die subsumirende hat, wie wir gezeigt haben, kein eigenthümliches Prinzip) und dieses soll in dem gegenwärtigen Theil entwickelt und der Gebrauch desselben gezeigt werden. — Die reflectirende Urtheilskraft zerfällt in zwei Theile, in *die ästhetische* und in *die teleologische;* jene betrachtet die Formen der Gegenstände unter dem Gesichtspunkt der subjektiven Zweckmäſsigkeit, wodurch ein Gefühl der Lust, des Wohlgefallens an Gegenständen bewirkt wird (formale Zweckmäſsigkeit); diese betrachtet die reale (objektive) Zweckmäſsigkeit der Natur zum Behuf der Erkenntniſs. — Die ästhetische Urtheilskraft steht für sich allein da, und hat weder mit dem Erkennen noch Begehren etwas zu thun; sie bezieht sich blos auf das Gefühl der Lust und Unlust; kann aber, wie sich dies in der Folge ergeben wird, keine

eigentliche Wissenschaft (Geschmackslehre) begründen; die teleologische Urtheilskraft schlieſst sich ihres Zwecks halber an die Naturerkenntniſs an, und ob sie gleich ihrer eigenthümlichen Prinzipien wegen einer eigenen Critik bedarf, so gehört doch die Anwendung dieser Prinzipien zum Behuf der Erkenntniſs zur theoretischen Philosophie. —

Die Philosophie zerfällt nämlich, in Rücksicht der Gegenstände, welche sie betrachtet, in zwei Theile, in die *theoretische* und *praktische*. Jene hat die Erkenntniſs dessen was da ist, zum Gegenstande, ihr Gebiet ist die Natur, daher sie auch den Namen *Naturphilosophie* führt; diese hat die Erkenntniſs dessen was sein soll zum Objekt, ihr Gebiet ist ein Reich der Freiheit und sie begründet Sittlichkeit, daher sie auch den Namen *Moralphilosophie* führt. Jeder derselben muſs eine Critik vorausgeschickt werden, um die Gesetze kennen zu lernen, die in ihrem Gebiete gelten und die Bedingungen unter welchen sie gelten. Die Naturphilosophie erhält ihre Gesetze durch den Verstand, die Moralphilosophie durch die Vernunft. Es blieb also blos die Critik der Urtheilskraft (als eines gesetzgebenden Vermögens) noch übrig, und

da nur die reflectirende Urtheilskraft für sich selbst gesetzgebend sein kann, die Critik der reflectirenden Urtheilskraft Diese zerfällt in die Critik der ästhetischen und teleologischen Urtheilskraft. Beide begründen durch ihre Prinzipien kein neues Gebiet der Philosophie (wie es denn auch außer der theoretischen und praktischen keine dritte Art geben kann), weil die aufgestellten Prinzipien sich blos auf das Subjekt beziehen, entweder blos auf das Subjekt zum Gefühl *(ästhetisch)*, wo aber aus der Critik sich keine Disciplin ergiebt, oder als Maxime des Subjekts zur Nachforschung in der Natur, wo die daraus sich ergebenden Vorschriften der theoretischen Philosophie angehängt werden müssen.

Kant gab zuerst seine Critik der Urtheilskraft im Jahr 1790 heraus, welches Werk aber nachher mehrere Auflagen erlebt hat. Mehrere seiner Ideen aus der ästhetischen Urtheilskraft sind nachher von andern scharfsinnigen Männern mehr bearbeitet worden, vorzüglich muſs Herr von Schiller, in dem Deutschland unstreitig einen seiner ersten Köpfe verehrt, auch hier mit groſsem Ruhm genannt werden; besonders sind im zweiten und dritten Theil seiner prosaischen Schriften mehrere für die Critik der

ästhetischen Urtheilskraft wichtige Aufsätze, enthalten.

Mein Zweck geht dahin, in diesem Werk den Hauptinhalt der Critik der Urtheilskraft, sowohl der ästhetischen als teleologischen, so faſslich als es nur immer möglich, vorzutragen. Daſs ich die neuesten Werke über Critik des Geschmacks so viel es der Zweck des Werks verstattete, nicht unbenutzt gelassen, davon wird der unterrichtete Leser sich leicht überzeugen; die Quellen aus denen ich geschöpft immer genau zu citiren, hielt ich bei meiner Absicht, für unnütz.

Critik der ästhetischen Urtheilskraft

oder

Untersuchungen über die Prinzipien des Geschmacks.

Über die verschiedenen Bedeutungen des Worts Geschmack.

Man braucht den Ausdruck *Geschmack* in verschiedener Bedeutung. 1. Versteht man darunter denjenigen unserer äuſsern Sinne, dessen Organ die Zunge und der Gaumen ist, und diese Bedeutung ist die eigentliche; 2. das Unterscheidungsvermögen in Rücksicht dieses Sinns, z. B. wenn jemand sagt, er habe keinen Geschmack, weil er durch den Schnupfen gehindert, gewisse Unterschiede unter Speisen und Getränke nicht wahrnimmt; 3. das Vermögen durch eine Lust zu urtheilen, oder

wie man es auch wohl nennt, das *sinnliche Beurtheilungsvermögen;* so sprechen wir in diesem Sinn jemanden den Geschmack ab, wenn er gewisse Farben nicht angenehm findet, von gewissen Vorstellungen nicht gerührt wird u. s. w.; 4. das Beurtheilungsvermögen des Schönen und Erhabenen, welches gleichfalls mit einem Gefühl von Lust verknüpft ist. Man gelangt zu dieser Bedeutung des Ausdrucks Geschmack durch eine Unterabtheilung der vorhergehenden; das Vermögen nämlich durch eine Lust zu urtheilen, ist von doppelter Art, entweder *empirisch, Sinnengeschmack (gustus reflexus)* wodurch wir das Angenehme und Unangenehme bestimmen, oder *ideal, Reflectionsgeschmack (gustus reflectens)* der das Schöne und Erhabene bestimmt. Nur der letztere macht bei seinen Urtheilen auf Allgemeingültigkeit Anspruch und bedarf daher einer Critik, d. h. einer Untersuchung der Rechtmäſsigkeit dieser Ansprüche. Vom Geschmack in dieser Bedeutung wird in der Folge beständig die Rede sein. Endlich 5, braucht man auch den Ausdruck Geschmack in der engsten Bedeutung und versteht darunter den Reflexionsgeschmack, welcher seine Urtheile mit Sicherheit, Richtigkeit, Fertigkeit

und Feinheit ausspricht. Dies ist z. B. der Fall, wenn man jemanden einen Mann von Geschmack nennt.

Unterschied der Geschmacksurtheile und der Erkenntnifsurtheile.

Ein Urtheil wird ein Erkenntnifsurtheil genannt, wenn es von dem Gegenstande selbst etwas aussagt. Der erste Theil dieses Werks zeigte, dafs keine Erkenntnifs ohne eine Synthesis des Verstandes möglich ist, denn durch sie wird erst das Mannigfaltige in eine nothwendige (objektive) Einheit verbunden. Weil nun der Verstand bei den Erkenntnifsurtheilen vorzüglich in Betracht kömmt, durch ihn die Objektivität, welche dazu erforderlich ist, erst hervorgebracht wird, so nennt man die Erkenntnifsurtheile auch logische Urtheile (von λογος Verstand). Ihre Eigenthümlichkeit beruht in der Beziehung aufs Objekt und es ist ganz gleichgültig, ob die im Urtheil verbundenen Vorstellungen *a posteriori* durch Empfindung gegeben werden (die Rose, welche ich in der Hand halte ist roth), oder ob sie *a priori*, im Gemüth selbst, gegründet sind. (Alles was geschieht hat seine Ursach; zwei widersprechende Begriffe können nicht

vereinigt gedacht werden). — Den Erkenntnifsurtheilen stehen die ästhetischen gegenüber, wo keine Beziehung aufs Objekt, sondern aufs Subjekt ausgedrückt wird, die Benennung ästhetisch kömmt von dem griechischen αισθησις Empfindung *); das ästhetische Urtheil beruht auf Gefühl. Auch bei den ästhetischen Urtheilen kömmt es gar nicht darauf an, auf welchem Wege uns die Vorstellungen, deren Verhältnifs zu uns als Subjekt durch das Urtheil ausgedrückt wird, gegeben werden; es können diese Vorstellungen eben sowohl *a priori* als *a posteriori* sein; ja selbst die in der Vernunft *a priori* gegründeten Begriffe können zu ästhetischen Urtheilen dienen; so bringt z. B. die Vorstellung der Pflicht, die in der praktischen Vernunft sich findet, ein Gefühl in uns hervor, und begründet ein ästhetisches Urtheil.

Die Geschmacksurtheile gehören zu den ästhetischen, denn sie geben keine Erkenntnifs des Objekts, sondern drücken blos das Verhältnifs desselben zum Subjekt, das Wohlgefallen oder Misfallen am Gegenstande aus.

*) Die Alten theilten die Erkenntnisse in νοητα, die durch den Verstand (νȣς), und in αισθητα, die durch Empfindung gegeben werden.

Daſs die Geschmacksurtheile nicht logisch sind, nichts zur Erkenntniſs der Gegenstände beitragen, sieht man unter andern daraus, daſs wir Gegenstände schön finden können, ohne zu wissen was sie sind. Der gemeine Mann weiſs nicht, daſs die Blumen die Bewahrer der Zeugungstheile der Pflanzen sind, und dennoch findet er sie schön. Schnörkel, Arabesken sollen nichts sein, und dennoch urtheilen wir, daſs sie schön oder häſslich sind; man beurtheilt die Schönheit einer Muschel, ohne daſs man daran denkt, daſs sie der Aufenthaltsort eines Thieres ist. — Aber ein jedes Geschmacksurtheil drückt Lust oder Unlust aus (es ist ästhetisch), denn es sagt, der Gegenstand gefällt oder miſsfällt.

Allein obgleich alle Geschmacksurtheile ästhetisch sind, so sind doch nicht alle ästhetischen Urtheile Geschmacksurtheile, in der Bedeutung die wir in dem vorhergehenden Abschnitt mit 4 bezeichnet haben, denn die Urtheile über das Angenehme, so wie auch diejenigen, welche ein Gefühl von Lust oder Unlust bezeichnen, das durch Begriffe des Verstandes oder der Vernunft hervorgebracht wird, sind gleichfalls zu den ästhetischen Urtheilen zu rechnen.

Aesthetik.

Die Logik lehrt die Gesetze des Verstandes zum Behuf der Erkenntnisse, sie ist Verstandeslehre; da man nun den objektiven Vorstellungen die subjektive Empfindung gegenüber stellte, so war es natürlich auf den Gedanken zu kommen, der Logik eine Wissenschaft gegenüber zu stellen, welche die Gesetze für die Empfindungen lehrte, und also das für das Gefühlvermögen wäre, was die Logik für das Erkenntnißvermögen ist. Alexander Gottlieb Baumgarten schrieb zuerst eine solche Wissenschaft und belegte sie mit dem Namen *Aesthetik;* sie ward nach ihm von mehreren deutschen Gelehrten, von Meyer, J. A. Schlegel, König, Eberhard, Engel, Mendelssohn, Moritz u. s. w. bearbeitet. In dieser Aesthetik wird gewöhnlich eine Theorie der Empfindungen (Gefühle) vorausgeschickt, sodann vorzüglich auf die Geschmacksvorstellungen Rücksicht genommen und endlich eine Theorie der schönen Künste gegeben.

Ob es nun eine Wissenschaft der Gefühle überhaupt oder auch nur in Beziehung auf die Geschmacksurtheile geben könne oder nicht? ist eine Frage, die einer solchen Ästhe-

tik durchaus vorangehen muſs. Lieſse sich z. B. darthun, daſs es keine objektiven Prinzipien zur Beurtheilung des Schönen und Erhabenen gebe, so würde es auch keine Wissenschaft des Schönen (Aesthetik im oben angeführten Sinn) geben können *). Diese Untersuchungen sind der Inhalt der Kantischen Critik der ästhetischen Urtheilskraft. Kant will weder eine Theorie des Geschmacks, noch der schönen Künste aufstellen, noch will er Regeln geben, wie man es anzufangen habe seinen Geschmack zu cultiviren; sondern er will untersuchen, was der Geschmack als Beurtheilungsvermögen für ein Vermögen des Gemüths sei? ob es Prinzipien *a priori* enthalte? welches diese Prinzipien sind? und was für ein Gebrauch von denselben zu machen?

Wir machen mit der Untersuchung des Gefühls der Lust am Schönen den Anfang.

An-

*) Kant braucht den Ausdruck Aesthetik in seiner Critik der Vernunft in einer andern Bedeutung als Baumgarten, und versteht darunter die Wissenschaft der Vorstellungen, welche auf Empfindung beruhen, *Anschauungslehre*, er stellt sie der Logik als Begriffslehre gegenüber.

Anmerkung.

Man mufs zweierlei Arten der Auseinandersetzung der Geschmacksurtheile wohl voneinander unterscheiden, die *empirische oder psychologische* und die *transscendentale.* Jene untersucht, was für Vermögen des Gemüths beim Geschmacksurtheile sich äufsern, was uns antreibt Geschmacksurtheile zu fällen und auch wohl, wie Burke in seinen philosophischen Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen, was für körperliche Veränderungen bei den Gefühlen, die mit den Geschmacksurtheilen verbunden sind, sich finden. Auch kann man aus der Geschichte die Ursachen der beförderten oder gehemmten Cultur, sowohl in Beurtheilung als Hervorbringung der Gegenstände des Geschmacks, sowohl im Allgemeinen als für bestimmte Nationen, ja selbst für einzelne Menschen, darstellen. — Diese Untersuchungen haben allerdings ihren Werth und tragen zur Menschenkunde viel bei; wer aber meint, dafs sie für die Geschmacksurtheile vollkommen hinreichend sind, und wie dies noch ganz neuerlich geschehen, mit Wegwerfung von der transscendentalen Untersuchung dieser Art Urtheile spricht, versteht noch nicht einmal, worauf es eigentlich ankömmt. — Es haben nämlich die Geschmacksurtheile die Eigenschaft, dafs der Urtheilende denselben nicht blos egoistische, sondern pluralistische Gültigkeit beilegt, und zwar diese letztere nicht der Beispiele wegen, wo andere mit uns übereinstimmen, sondern der innern Natur des Urtheils selbst wegen. — Wir halten unser Geschmacksurtheil nicht für richtig oder für allgemeingültig, weil andere mit uns zusammen stimmen, sondern indem wir ein Geschmacksurtheil fällen, erwarten wir, dafs uns jedermann beipflichten soll. — Mit welchem Rechte geschieht dies? Dies ist die Frage, welche die transscendentale Erörterung der Geschmacksurtheile zu beantworten sucht. Sie geht aller Censur der Geschmacksurtheile voraus und begründet ihre Möglichkeit. — Ist diese Allgemeingültigkeit der Geschmacksurtheile kein Blend

werk, oder welches einerlei ist, giebt es wirklich Geschmacksurtheile, so mufs ihnen irgend ein objektives oder subjektives Prinzip *a priori* zum Grunde liegen, auf dessen Auffindung zwar die empirischen Gesetze der Gemüthsveränderungen beim Geschmacksurtheile vorbereiten, aber durchaus dasselbe selbst nicht geben können, denn sie können zwar zeigen, wie geurtheilt wird, nicht aber wie geurtheilt werden soll.

Untersuchung der Geschmacksurtheile, welche das Schöne betreffen.

Von den beiden Hauptarten der Schönheit, der freien und der anhängenden.

Ehe wir uns an die Aufsuchung der Eigenthümlichkeiten der Urtheile über das Schöne und deren Begründung selbst wagen können, müssen wir uns zuvörderst einen Hauptunterschied der Schönheit bekannt machen, der auf die Beschaffenheit der Geschmacksurtheile selbst einen wesentlichen Einfluſs hat; dieser Unterschied betrift die freie (für sich bestehende) und anhängende (bedingte) Schönheit (*pulchritudo vaga* und *adhaerens*). Sie heiſst *frei*, wenn dabei kein Begrif von dem, was der Gegenstand sein soll, vorausgesetzt wird; *anhängend*, wenn ein solcher Begrif und die

Vollkommenheit (Übereinstimmung) des Gegenstandes nach (mit) demselben vorausgesetzt wird. Zu den freien Schönheiten gehören: Blumen, Schaalthiere, Arabesken, Einfassungen *à la grec*, Musik ohne Text, der Kopfputz der Frauen u. s. w.; zu den anhängenden: Bildsäulen, Gefäſse, Gemälde, Gebäude, Reden, Gedichte, Musik mit untergelegtem Text u. s. w. Bei der anhängenden Schönheit wird die Frage nach der Vollkommenheit (Richtigkeit) vorausgesetzt, und wenn gleich die Unrichtigkeit der Schönheit Abbruch thut, so sind doch Schönheit und Vollkommenheit wohl voneinander zu unterscheiden, und die letztere führt nicht immer die erstere bei sich. Es kann eine Statue alles an sich tragen, was wir dem Begriffe nach von einem Herkules fordern, sie kann mit den Gesetzen des starken männlichen Körperbaus genau zustimmen, und demungeachtet kann sie nicht schön sein. — Es sind also bei dem Urtheil über anhängende Schönheit zwei Urtheile innig zusammen verbunden, von welchen das über Vollkommenheit oder Richtigkeit vorangeht, und das über Schönheit folgt.

Die Naturschönheit kann sowohl frei als anhängend sein; obgleich auch bei der letz-

tern immer für die Form ein groſser, weiter Spielraum übrig bleibt; eben so kann die Kunstschönheit auch frei und anhängend sein, wie wir denn auch oben unter den Beispielen der freien Schönheit mehrere Kunstprodukte genannt haben. Nur ist hier wohl zu unterscheiden, es liegt der Existenz des Gegenstandes ein Begrif zum Grunde, und es wird bei Beurtheilung der Form desselben durch den Geschmack, auf einen Begrif Rücksicht genommen. Das erstere muſs freilich bei jedem Kunstprodukte der Fall sein, denn der Verfertiger desselben muſs einen Zweck haben, den er sich durch einen Begrif vorstellt; das letztere hingegen ist nicht immer der Fall, wie z. B. bei den Schnörkeln der Schreibmeister, den Arabesken, oder der Einfassung von Kleidern bei Frauen u. s. w.; nur eine Art der schönen Kunst, die redende, macht es ihrem Wesen nach unmöglich, freie Schönheiten aufzustellen, denn Worte sind nichts als Zeichen unserer Vorstellungen, und Rede ist ohne Begriffe nicht möglich; der Verstand macht also bei einem jeden Produkt der Rede die Anforderung der Richtigkeit d. h. der Zusammenstimmung mit dem, was es sein soll.

Unterschied der Geschmacksurtheile über das Schöne, in Rücksicht der Gefühle, die mit denselben verbunden sind.

Ein Gefühl ist nicht immer für sich allein vorhanden, sondern auch oft mit andern verbunden. So ist das Gefühl der Lust am Schönen im Geschmacksurtheil auch entweder *rein* (für sich bestehend) oder *gemischt*, (mit andern Gefühlen verbunden). Zu den mit dem Wohlgefallen am Schönen verbundenen Gefühlen gehören, Sinnenreitz, (das Anmuthige, Liebliche u. s. w.) Rührung, das Lächerliche, das Erhabene, das Gefühl der Überzeugung, religiöses, moralisches, sympathetisches Gefühl, das Vergnügen am Naiven, am Witz, ein Gefühl, was das Spiel der Affekten erzeugt, was die Überraschung hervorbringt u. s. w. Diesem zu Folge theilt man die Geschmacksurtheile in reine und gemischte. Als Gegenstände reiner Geschmacksurtheile können genannt werden: die Arabesken, Blumen, der Kopfputz der Frauen. Alle adhärirende Schönheit giebt ein gemischtes Geschmacksurtheil, weil die Erkenntniſs der Richtigkeit und Angemessenheit der Darstellung Lust gewährt, die freilich in sehr vielen Fällen ganz unmerklich sein kann. Die Kunstschönheiten

können reine Geschmacksurtheile geben, wie z. B. die Arabesken, das Phantasiren auf einem musikalischen Instrument, sie müssen alsdann freie Schönheiten aufstellen. — Da die Werke der redenden schönen Künste keine freien Schönheiten sein können, so ist in dem Urtheil über dieselbe das Urtheil über Richtigkeit stets eingemischt.

Aber es können auch wieder umgekehrt Naturschönheiten gemischte Geschmacksurtheile erzeugen. Eine schöne Gegend kann aufser der Lust, die sie uns als schön gewährt, noch dadurch Vergnügen erwecken, dafs sie uns an eine Reihe wichtiger Thaten erinnert, von denen sie der Schauplatz war und ein Spiel von Affekten in uns erregen, indem wir an den Schicksalen der Menschen Theil nehmen, die als handelnd und leidend in diesen Begebenheiten auftraten; der Gesang der Nachtigall kann uns das Andenken an eine frühe Liebe in die Seele rufen, oder uns an die kindlichfrohen Tage unserer Jugend erinnern.

Es kann der Maler der Schönheit seiner Zeichnung den Reitz des Colorits hinzufügen; der Schönheit eines Allegros kann der Reitz des Tons des Instruments worauf es vorgetragen wird, sich beigesellen; der Dichter und

Redner kann seine Gedanken in wohlklingenden der Sache angemessenen Worten ausdrücken, und ihnen dadurch Reitz verschaffen. Z. B.

Von dem Dome
Schwer und bang
Tönt die Glocke
Grabgesang.

Schiller.

In folgendem Gedicht von Matthison ist Lieblichkeit, mit Schönheit verbunden.

Sylfen.

Die Sylfen entwallen
Des Morgenroths Hallen,
Wie lieblich, wie mild
Ihr Purpurgebild
Aus Aether gehaucht
In Aether sich taucht!
Ein Rosenblatt würde
Den Schwingen zur Bürde.
Ihr Sinn ist so hell
Ihr Schweben so schnell
Wie Stralen der Sonne.
Sie locken zur Wonne
Mit Nachtigalltönen
Und bieten galant
Bezauberten Schönen
Die lösende Hand.

Zum Beispiel eines Geschmacksurtheils, in dem mit der Schönheit Rührung verbunden, mag eine Scene aus Euripides Iphigenia nach der Uebersetzung von Schiller dienen.

Iphigenia.

Mein Vater, hätt' ich Orpheus Mund, könnt' ich
Durch meiner Stimme Zauber Felsen mir
Zu folgen zwingen und durch meine Rede
Der Menschen Herzen, wie ich wollte, schmelzen,
Jetzt würd' ich diese Kunst zu Hülfe rufen.
Doch meine ganze Redekunst sind Thränen,
Die hab' ich und die will ich geben! Sieh',
Statt eines Zweigs der Flehenden leg' ich
Mich selbst zu Deinen Füſsen — Tödte mich
Nicht in der Blüthe! — Diese Sonne ist
So lieblich! Zwinge mich nicht vor der Zeit
Zu sehen, was hier unten ist! — Ich war's
Die Dich zum erstenmale Vater nannte,
Die erste, die Du Kind genannt, die erste,
Die auf dem väterlichen Schooſse spielte,
Und Küsse gab und Küsse Dir entlockte.
Da sagtest Du zu mir: „O meine Tochter
Werd ich Dich wohl, wie's Deiner Herkunft ziemt,

Im Hause eines glücklichen Gemahls
Einst glücklich und gesegnet sehn?" —
Und ich,
An diese Wangen angedrückt, die flehend
Jetzt meine Hände nur berühren, sprach:
Werd' ich den alten Vater alsdann auch
In meinem Haus mit süſsem Gastrecht ehren,
Und meiner sorgenlosen Jugend Pflege
Dem Greis mit schöner Dankbarkeit belohnen?"
So sprachen wir. Ich hab's recht gut behalten.
Du hast's vergessen, Du, und willst mich tödten.
O nein! bei Pelops, Deinem Ahnherrn! Nein!
Bei Deinem Vater Atreus und bei dieser *)
Die mich mit Schmerzen Dir gebahr, und nun
Auf's neue diese Schmerzen um mich leidet!
Was geht mich Paris Hochzeit an? Kam er
Nach Griechenland mich Arme zu erwürgen?
O gönne mir Dein Auge! Gönne mir
Nur einen Kuſs, wenn auch nicht mehr Erhörung,
Daſs ich Ein Denkmal Deiner Liebe doch
Mit zu den Todten nehme! Komm, mein Bruder!

*) Clytemnestra.

Kannst Du auch wenig thun für Deine Lieben,
Hinknien und weinen kannst Du doch. Er soll
Die Schwester nicht ums Leben bringen,
sag' ihm.
Gewiſs! Auch Kinder fühlen Jammer nach.
Sieh' Vater! Eine stumme Bitte richtet er an
Dich —
Laſs Dich erweichen! Laſs mich leben!
Bei Deinen Wangen flehen wir Dich an,
Zwei Deiner Lieben, der unmündig noch,
Ich eben kaum erwachsen! Soll ich Dir's
In Ein herzrührend Wort zusammenfassen?
Nicht süſsers giebt es als der Sonne Licht
Zu schaun! Niemand verlanget nach da unten.
Der raset, der den Tod herbeiwünscht!

Beispiel eines gemischten Geschmacksurtheils, wo mit dem Schönen das Lächerliche verbunden.

Lob der Faulheit, von Lessing.

Faulheit, endlich muſs ich Dir
Auch ein kleines Loblied bringen —
O — wie sau — er, wird es mir
Dich — nach — Würden — — zu besingen. —
Doch ich will mein Bestes thun,
Nach der Arbeit — ist gut ruhn. —

Höchstes Gut, wer Dich nur hat
Dessen ungestörtes Leben — — —
Ach! — ich — gähn, — — ich werde matt—
Nun — so — — magst Du, — — mirs vergeben,
Daſs ich Dich nicht singen kann,
Du verhinderst mich ja dran.

Aus Ramlers lyrischer Blumenlese.

Obgleich das Erhabene eine ganz eigene Art Geschmacksurtheile, die specifisch von denen, die das Schöne zum Gegenstand haben, begründet, so muſs doch die Darstellung desselben, wenn sie Produkt der Kunst ist, schön sein. Beispiel des schönen Erhabenen:

Prometheus.

Bedecke Deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst,
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen Dich und Bergeshöh'n,
Muſst mir meine Erde
Doch lassen stehn
Und meine Hütte, die Du nicht gebaut,
Und meinen Heerd
Um dessen Glut
Du mich beneidest.

Ich kenne nichts ärmers
Unter der Sonn' als euch Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Gebetshauch
Eure Majestät
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hofnungsvolle Thoren.

Da ich ein Kind war
Nicht wuſste, wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär
Ein Ohr zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Wer half mir
Wider der Titanen Übermuth?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühtest jung und gut
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?

Ich Dich ehren? Wofür?
Hast Du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast Du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herr'n und Deine.

Wähntest Du etwa,
Ich sollte das Leben hassen,
In Wüsten fliehen,
Weil nicht alle
Blüthenträume reiften?

Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich! —

Göthe.

Ein Gefühl der Überzeugung mit dem Wohlgefallen an Schönheit wird durch folgende Darstellung erweckt:

Die Freundschaft.

Wie der frühe Morgenschatten,
Ist die Freundschaft mit den Bösen,
Stund' vor Stunde nimmt sie ab.
Aber wie der Abendschatten
Ist die Freundschaft mit den Guten,
Bis des Lebens Sonne sinkt.

Ein religiöses Gefühl gesellt sich zum Wohlgefallen am Schönen bei Lesung des folgenden Gedichts aus Gleims Halladat.

An Idalup, den Bildhauer.

Von Deinem Gott ein Bildnifs wolltest Du
Dir machen, Armer! Hast in Deiner Hand
Die Hacke noch? — Und wenn in Deiner Hand
Ein Meissel wäre, welcher Marmor leicht
Auf Deines grofsen Geistes raschen Wink
In eine wunderherrliche Gestalt
Verwandeln könnte, dennoch rath ich Dir,
Den Meissel wegzuwerfen! Denn von Gott
Ein Bildnifs machen wollen, ist Beweis
Von Geistesschwäche. Daurende Gestalt
Gib seinen höhern Geistern, gib auch dem

Der unter Menschen edle Thaten that!
Dem Gott gedankten Fürsten, der die Lust
Des menschlichen Geschlechts und seines Volks;
Dem Patrioten, der der Steuermann
Des Vaterlands und seines Fürsten war;
Dem Weisen, der bei später Lampe, Licht
In finstre Seelen seiner Brüder trug;
Dem stillen Frommen, dessen Frömmigkeit
Erst dann gesehn von scharfen Augen ward
Als er hinaufgetragen, lange schon
In seines Gottes beſsrer Geisterwelt
Den Lohn für seine Tugenden empfing;
Dem guten Weibe, dessen Güte spät
Den Enkeltöchtern noch Exempel ist.
Nur Deinem Gott gib keine! — Deinen Gott
Kannst Du nicht schnitzen und nicht konterfein,
Er ist der Unsichtbare, Dir zu groſs! —
Und gäbst Du ihm erhabene Gestalt
Aus welcher Allmacht und Gerechtigkeit
Erbarmung, Gnade, Liebe, Langmuth und
Die höchste Weisheit unser aller Herz
Zur Anbetung aufforderten, an der
Die groſsen Künstler alle Deine Kunst
Und Deines Geistes groſses Ideal
Bewundern müssen, dennoch hättest Du

Den

Den Unsichtbaren schlecht gebildet und
Nichts mehr als nur ein kleines Götzenbild
In Deinem Tempel hingestellt, zum Spott —
Zum Spott? O nein! zum Mitleid, Ärgerniſs
Und zur Verengung der beklemmten Brust
Des Weisen, der in seiner Seele tief
Den groſsen Gott der Götter und des Wurms
Der Sonnen und der Erden, nur sich denkt
Und hingeworfen auf den Staub, aus dem
Sein groſser Schöpfer, wenn er will, den Geist
Des Menschen winket, oder Himmel wölbt,
Anbetet, und in seiner Anbetung
Den nahen Geist empfindet, oder ihn
In seinem West, in seinem Meeressturm
In seinem Donner und auf Fittigen
Des Blitzes gegenwärtig hört und sieht.

Wird das moralische Gefühl durch den schönen Gegenstand auch afficirt, so bekömmt das Gefühl der Lust dadurch einen hohen Grad der Lebhaftigkeit und des Interesses. Als Beispiel der Art nenne ich Dom Karlos von Schiller, Mahomed von Voltäre; als kleines Beispiel will ich folgendes Gedicht aus dem Griechischen hersetzen, dessen Übersetzung wir Herrn Herder verdanken.

Gerecht ist nicht, der niemand Unrecht thut
Der ists, der Unrecht thun kann und nicht will
Nicht der, der kleinen Raubes sich enthält
Der ists, der groſsen Raub mit Muth verschmäht
Wenn er ihn haben und behalten kann.
Nicht der ists, der dies alles nur befolgt
Der ists, der ungeschminkten reinen Sinns
Sein ein Gerechter und nicht *scheinen* will.

Diese Verknüpfung von Gefühlen giebt auch nachfolgender Fabel von Lessing ein so hohes Interesse:

Zevs und das Schaaf.

Das Schaaf muſste von allen Thieren vieles leiden. Da trat es vor den Thron des Zevs und bat sein Elend zu mildern.

Zevs schien willig und sprach zu dem Schaaf: Ich sehe wohl, mein frommes Geschöpf, ich habe Dich allzu wehrlos erschaffen. Nun wähle, wie ich diesem Fehler am besten abhelfen soll. Soll ich Deinen Mund mit schrecklichen Zähnen und Deine Füſse mit Krallen rüsten?

O nein, sagte das Schaaf, ich will nichts mit den reissenden Thieren gemein haben.

Oder fuhr Zevs fort, soll ich Gift in Deinen Speichel legen?

Ach! versetzte das Schaaf, die giftigen Schlangen werden ja so sehr gehaſst. —

Nun was soll ich denn? Ich will Hörner auf Deine Stirne pflanzen und Stärke Deinem Nacken geben.

Auch nicht, gütiger Vater, ich könnte leicht so stöſsig werden als der Bock.

Und gleichwohl, sprach Zevs, muſst Du selbst schaden können, wenn sich andre Dir zu schaden, fürchten sollen.

Müſste ich das? seufzte das Schaaf. O so laſs mich gütiger Vater, wie ich bin. Denn das Vermögen schaden zu können, erweckt fürchte ich, die Lust schaden zu wollen und es ist besser Unrecht leiden als Unrecht thun.

Zevs segnete das fromme Schaaf und es vergaſs von Stunde an zu klagen.

Beispiel, um die Verbindung des Naiven mit dem Schönen zu erläutern.

Die Spinnerinn, von Voſs.

Ich saſs und spann vor meiner Thür
Da kam ein junger Mann gegangen;
Sein braunes Auge lachte mir
Und röther glühten seine Wangen.

Ich sah vom Rocken auf und sann
Und saſs verschämt und spann und spann.

Gar freundlich bot er guten Tag
Und trat mit holder Scheu mir näher.
Mir ward so angst; der Faden brach,
Das Herz im Busen schlug mir höher;
Betroffen knüpft ich wieder an
Und saſs verschämt und spann und spann.

Liebkosend drückt er mir die Hand
Und schwur, daſs keine Hand ihr gleiche,
Die schönste nicht im ganzen Land
An Schwanenweiſs' und Rund und Weiche.
Wie sehr dies Lob mein Herz gewann,
Ich saſs verschämt und spann und spann.

Er lehnt auf meinen Stuhl den Arm
Und rühmte sehr das feine Fädchen.
Sein naher Mund, so roth und warm
Wie zärtlich haucht er: süſses Mädchen!
Wie blickte mich sein Auge an!
Ich saſs verschämt und spann und spann.

Indeſs an meiner Wange her
Sein schönes Angesicht sich bückte,

Begegnet ihm von ungefähr
Mein Haupt, das sanft im Spinnen nickte;
Da küſste mich der schöne Mann.
Ich saſs verschämt und spann und spann.

Mit groſsem Ernst verwies ichs ihm;
Doch ward er kühner stets und freier,
Umarmte mich voll Ungestüm
Und küſste mich so roth wie Feuer.
O sagt mir Schwestern, sagt mir an:
Wars möglich, daſs ich weiter spann?

Witz mit Schönheit verbunden zeigt folgendes Epigram von Göthe:

Böcke zur Linken mit euch! so ordnet künftig der Richter,
Und ihr, Schäfchen, ihr sollt ruhig zur Rechten mir stehn!
Wohl! Doch eines ist noch von ihm zu hoffen; denn sagt er:
Seid, Vernünftige, mir grad gegenüber gestellt.

So wie auch folgendes des Herrn von Kleist, nach dem Hieronimus Amaltheus.

An zwei sehr schöne, aber einäugige Geschwister.

Du musst, o kleiner Lykon, Dein Aug Agathen leihn,
Blind wirst Du dann Kupido, die Schwester Venus sein. *)

Gefühl der Lust am Spiel der Affekten, verbunden mit dem Gefühl der Schönheit, gewähren vorzüglich die Meisterwerke der tragischen Muse; Euripidis und Göthens Iphigenia, die beiden Piccolomini und Wallenstein, Maria Stuart, Dom Karlos, die Jungfrau von Orleans von Schiller, Alzire, Zaire, Mahomed, Tancred von Voltaire u. s. w., denn wer könnte nicht zu den aufgezählten Stücken noch viele hinzufügen, die ihm den schönsten Genuss gewährten. Ein Gedicht von kleinerem Umfang zu finden, was als Beispiel dienen könnte, ist schwieriger; mir scheint folgende Ode von Denis nicht unpassend gewählt.

*) Lumine Acon dextro, capta est Leucilla sinistra
Et potis est forma vincere uterque deos.
Blande puer, lumen, quod habes, concede puellae,
Sic tu caecus Amor, sic erit illa Venus.

Das Donnerwetter.

Herrlich und furchtbar bist Du, gewaltiger
Wolkenversammler, Himmelverfinsterer!
Kein Erdegebiether und kreis'te sein Machtwort
So wie die Sonne kreist
Reichet an Dich.
Herrlich und furchtbar bist Du. So sagte mir
Tief in die Seele Dein Donner.
So lange Dein Donner sprach, lag es verstummet
Aber nun sagt es mein Harfenspiel nach:
Herrlich und furchtbar!

Heiſs war der Tag. Dein Finger gebot
Nach Süden. Da zogen nach Süden
Von tausend Thälern und tausend kochenden Sümpfen
Die blaulichen Hauche, verdickten sich dort
Zu schwarzen Wolkengebirgen. Von da
Sollte Dein Blitzgespann,
Sollte Dein erdenerschütternder Wagen
Über das Antlitz der Welt ergehn.

Die Sonne barg sich. Immer stiller,
Stiller ward der Waldgesang.
Der Schwalbe Flügel streiften an der Erde
Die Mücken summeten ahnend umher.

Schnaubend warf der Stier den Nacken auf
Und suchte den strömenden Wind
Aber von Dir war ihm noch nicht zu strömen
gebothen.
Unbewegt, unerfrischt stand die Luft,
Und die Brust des Barden war beklemmt
Und sein Odem schwer.

Endlich gebotst Du dem Winde zu strömen.
Da trug er in seiner weitkreisenden
Tief niederhangenden Wolkennacht
Deinen erschrecklichen Wagen herauf.
Riſs auf Riſs zerbarst die Nacht
Deinen geschlängelten glühenden Keilen
Vor dem Wagen her.
Aber der Wagen krachte noch nicht. Er
rollte nur,
Und die Brust des Barden ward beklemmter
Und sein Odem schwerer.

Nun war der Wagen über unserm Haupte
Dem Drucke seiner schweren Räder
Erbebten die Thürme der Kaiserstadt *)
Erbebte bis in ihrem tiefen Schoos die Veste,
Jeglicher blendende Blitz
Ereilt vom betäubenden Knalle

*) Wien.

War des nahen Todes Zeuge.
Bleich und stumm war mein Geschlecht
Und ich saſs mit gebognem Nacken
Und in meiner Seele war kein Laut als dieser:
Herrlich und furchtbar!

Aber die zackigen Keile
Fuhren ergrimmet umher.
Einer durchwühlte den Busen der Flur,
Ein anderer begrub sich in der erschrockenen Donauflut.
Dieser erlosch im unendlichen Raume der Himmel.
Jener traf der schönsten Eiche Wipfel,
Morgen kömmt der Barde will sich kränzen,
Ach sie steht versengt!

Also fuhren die Keile; doch hatte
Der auf dem Wagen den Keilen gebothen
Meines Geschlechts zu schonen.
Und itzo gab er seinen Wassern
Befehl herunter zu stürzen.
Da wurden die Wolkengebirge zur Ebne,
Und der Wagen krachte nimmer, rollte nur.
Und ich hub mein Haupt allgemach empor
Und die Brust des Barden ward erweitert
Und sein Odem leichter.

Nun war er hinüber der Wagen nach Norden,
Doch irrte von Berge zu Berge
Der langsam sterbende Nachhall von seinem Gerolle.
Da schwang sich mein freierer Blick zum Himmel
Der farbige Bogen (die Brücke der Götter
Als Odin noch herrschte, noch Asgard stand
Und itzo der Schatten, Allvater,
Von Deinen besänftigten Augenbraunen)
Der wölbte sich hell in Osten empor.
Wie klares Gestein, so glänzte zur Luft
Der Segen der Wolken auf Laub und Gras.
Da tauchten die Vögel, da tauchten die Heerden
Den muntern Fuſs ins erfrischende Naſs
Und neues Gefühl des Lebens erhub
Das zagende Menschengeschlecht.

Auch mich, auch mich erhub dies neue Gefühl.
Ich rührte die Saiten und sang:
Herrlich und gnädig bist Du, gewaltiger
Wolkenverwälzer, Himmelerheiterer!
Siehe dort dampfet der Hain getroffen von Dir
Aber Du schontest der Menschen

Deine Sonne barg sich
Nun erscheint sie wieder
In der Abendpracht,
Ihrer Blicke letzter
Güldet mein erwachtes
Frohes, dankbemühtes Harfenspiel.

Die lebhafte Darstellung der Schwüle der Luft, des Anfangs und Fortgangs des Gewitters versetzt uns in eine Beklommenheit, die immer mehr und mehr wächst; so wie das Ende des Gewitters und das Gemälde der erfrischten Natur in unserer Brust ein freieres Athmen bewirkt und das Gefühl des Frohseins erzeugt. — Der Dichter erreicht seinen Zweck ein Spiel der Gefühle in uns zu erregen dadurch um so eher, daſs er nicht blos die Naturerscheinungen vor unserer Seele vorübergehen läſst, sondern uns auch die verschiedenen Wirkungen darstellt, welche sie auf andere lebende Wesen macht und die Gefühle nennt, die in ihm sich erzeugten.

Zum Beispiel eines Geschmacksurtheils verbunden mit dem Gefühl der Überraschung, welches Lust gewährt, wähle ich folgendes scherzhafte Gedicht des Herrn von Logau.

Technikus.

Technikus kann alle Sachen
Andre lehren, selber machen;
Reiten kann er, fechten, tanzen;
Bauen kann er Städt' und Schanzen;
Stadt und Land kann er regieren;
Recht und Sachen kann er führen;
Alle Krankheit kann er brechen;
Schön und zierlich kann er sprechen;
Alle Sterne kann er nennen;
Brauen kann er, backen, brennen;
Pflanzen kann er, säen, pflügen;
Und zuletzt — erschrecklich lügen.

Über den Unterschied der reinen Geschmacksurtheile über das Schöne und der andern ästhetischen Urtheile.

Wir haben oben den Unterschied zwischen logischen und ästhetischen Urtheilen angegeben und gezeigt, daſs die letztern das Wohlgefallen und Miſsfallen an einem Gegenstande ausdrücken. Alles Wohlgefallen aber an einem Gegenstande ist von dreifacher Art, entweder vermittelst der Empfindung (Materie der Anschauung), oder der Anschauung als solcher (Form der Anschauung) oder eines Begrifs. Im ersten Fall heiſst der Gegenstand *angenehm;* im zweiten *schön oder erhaben,*

im dritten *gut.* — Daſs diese Eintheilung der Gegenstände des Wohlgefallens logisch vollständig ist, fällt in die Augen. Es frägt sich blos, ob diese Gegenstände der specifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens wirklich statt finden und ob die gewählten Bezeichnungen des Angenehmen, Schönen und Guten richtig sind.

Daſs in der Sprache angenehm, schön (erhaben) und gut voneinander unterschieden werden, muſs uns schon vermuthen lassen, daſs das Wohlgefallen welches dadurch bezeichnet wird, auch unterschieden sein werde; und dies wollen wir zuvörderst auseinander setzen. Wir wollen aber um Schwierigkeiten zu vermeiden, noch hinzufügen, daſs es zwei ganz verschiedene Arten des Guten giebt, das Gute in Rücksicht des Erkennens und in Rücksicht des Begehrens. Das Gute des Erkennens, *das logische Gute (bonum logicum)* besteht in der Beschaffenheit und Vollständigkeit eines Gegenstandes zu dem, was er durch den Begrif gedacht, sein soll. Das Gute in Rücksicht des Begehrens zerfällt in zwei Arten, in das Absolut-Gute und in das Relativ-Gute (das Gute zu einem bestimmten Zweck). Jenes heiſst das *Sittlich-Gute (bo-*

num morale), und ist Zweck an sich, dieses *das Nützliche* und ist Mittel zu einem Zweck. Es kann meinen Lesern diese Eintheilung des Guten keine Schwierigkeit machen, da in dem zweiten Hauptabschnitt dieses Werks, welcher die Frage: was soll ich thun? beantwortete, weitläuftig über den Unterschied des Sittlich-Guten und Nützlichen gesprochen worden. Die von Kant gegebene Erklärung der Tugend: sie ist moralische Tapferkeit ist logisch gut. Das Logisch-Gute oder das Zusammenstimmen eines Gegenstandes mit dem Begrif von demselben ist wie man leicht einsieht, von dem Angenehmen specifisch unterschieden. Bei dem erstern findet gar keine subjektive Beziehung auf Gefühl, sondern blos die objektive der Anschauung auf einen Begrif statt. Die Gerechtigkeit ist an sich gut, Einsicht, Körperkraft, Reichthum ist nützlich.

Daſs aber auch das Praktisch-Gute vom Angenehmen specifisch unterschieden ist, erhellet daraus, daſs ein und derselbe Gegenstand gut und doch unangenehm, und ein anderer wieder angenehm und doch nicht gut sein kann. Der Kranke findet die Arznei, die er einnehmen soll unangenehm, und doch gut (nützlich) in so fern sie seine Schmerzen

lindert; es kostet uns oft viel (ist uns unangenehm) unsere Pflicht zu erfüllen und doch erkennen wir die Pflichterfüllung für (an sich) gut. Den Podagraisten schmeckt der Wein angenehm, aber er ist nicht gut (schädlich) weil er sein Übel vermehrt; der Lasterhafte unterliegt dem sinnlichen Antrieb und begeht eine Handlung, die ihm angenehme Empfindung verschaft, aber die Handlung ist sittlich böse (an sich nicht gut).

Im gemeinen Leben wird freilich oft der Ausdruck gut statt des Ausdrucks angenehm gebraucht; man sagt: Champagner und Austern schmecken gut, statt zu sagen, sie schmecken angenehm; die Rose riecht gut, statt zu sagen sie riecht angenehm; allein dies ist Miſsbrauch, der aus Mangelhaſtigkeit der Erkenntniſs herrührt.

Daſs das Angenehme vom Schönen unterschieden ist, sehen wir daraus, daſs wir von der Gesichtsbildung eines Mädchens sagen, sie sei angenehm, wenn wir gleich zugestehen, daſs sie nichts weniger als schön sei; und eben so sprechen wir von einer schönen Frau, die aber doch keine Reitze für uns hat (nicht angenehm ist). — Freilich wird auch im gemeinen Leben oft gegen diesen

Ausdruck gesündigt, und namentlich ist es meinen Landsleuten, den Berlinern, eigen, von Gegenständen des Zungengeschmacks den Ausdruck schön zu brauchen und z. B. von einer Suppe zu sagen, sie schmecke schön.

Endlich wird man auch leicht inne, daſs das Gute vom Schönen zu unterscheiden ist. Es kann ein Gegenstand ganz seinem Begrif entsprechen, alles enthalten was und so wie er es enthalten soll, und demungeachtet nicht schön sein. Es kann ein Wagen alle Erfordernisse haben, die man von ihm als Wagen wünscht, und doch häſslich sein. Es giebt eine Menge von nützlichen Gegenständen, auf welche das Merkmal des Schönen gar nicht anwendbar ist. Das Quecksilber ist nützlich in venerischen Krankheiten, bei Vergoldungen, im Barometer und Thermometer u. s. w.; aber niemanden wird es einfallen, es deshalb schön zu nennen. Eben so hat die Schönheit oft mit dem Nutzen gar nichts zu thun; wer wird, wenn er sein Urtheil über ein schönes Gedicht, oder über einen englischen Garten, oder über eine schöne Aussicht u. s. w. geben soll, vorher fragen: wozu nützt der Gegenstand? — Es ist ferner das Sittlichgute vom Schönen sehr unterschieden, denn wenn gleich

gleich einige Tugenden, Gerechtigkeit, Unwandelbarkeit der Maximen, Aufopferung seines Lebens für erkannte Wahrheit den Charakter des Erhabenen und andere, Mitleid, Freundlichkeit, Wohlthätigkeit, den Charakter des Schönen an sich tragen, so sieht man doch bald, daſs die Beurtheilung der Handlung nach ganz andern Prinzipien geschieht, um sie Tugend, nach ganz andern um sie schön oder erhaben zu nennen.

Brauchen wir nun den Ausdruck Angenehm für alles das, was dem Sinn durch Empfindung gefällt; und sind zur Beurtheilung des Guten, sowohl des logischen als praktischen, Begriffe unumgänglich nothwendig erforderlich, nach welchen der Verstand sein Urtheil fällt; ist ferner das Schöne vom Angenehmen und Guten wesentlich verschieden, so muſs das Wohlgefallen am Schönen, weder auf der Materie der Anschauung (Empfindung) noch auf Begriffen beruhen, es kann also allein in der Form der Anschauung seinen Grund haben; und es steht zu vermuthen, daſs so wie das Urtheil über das Angenehme auf den Sinn, das über das Gute auf den Verstand sich stützt, das Urtheil über das Schöne sich auf das Vermögen stützen

werde, welches zwischen dem Sinn als dem Vermögen Mannigfaltiges darzustellen, und dem Verstande als dem Vermögen das Mannigfaltige zur Einheit (des Begrifs) zu verknüpfen, mitten inne steht, und dies ist das Vermögen der Reflection (reflectirende Urtheilskraft). Sollte dies richtig sein, so würden wir folgende Erklärung der drei Gegenstände der verschiedenen Arten des Wohlgefallens erhalten:

Angenehm ist das was den Sinnen in der Empfindung gefällt.

Schön ist das was der Urtheilskraft in der Reflection gefällt.

Gut ist das was dem Verstand nach Begriffen gefällt.

Eigenthümlichkeiten der Geschmacksurtheile, so fern sie das Schöne betreffen.

Um die Eigenthümlichkeiten der Geschmacksurtheile, so fern sie das Schöne zum Gegenstand haben, näher kennen zu lernen, wollen wir sie nach den Titeln der Urtheile, der Quantität, Qualität, Relation und Modalität mit den übrigen ästhetischen Urtheilen vergleichen; eine Vergleichung, von welcher um so mehr wichtige Aufschlüsse sich erwar-

ten lassen, wenn die oben aufgestellte Vermuthung, dafs die Urtheile über das Schöne in der reflectirenden Urtheilskraft ihr Prinzip fänden, gegründet sein sollte, weil die Reflectionsbegriffe sich ebenfalls unter die genannten Titel bringen lassen. S. Darstellung erster Theil S. 103.

Kant hat in seiner Critik der ästhetischen Urtheilskraft in der Analyse der Geschmacksurtheile über das Schöne, denselben Weg eingeschlagen, um herauszubringen, was dazu erforderlich ist, um einen Gegenstand schön zu nennen, und zwar fängt er mit der Qualität an, weil das ästhetische Urtheil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt; eine Ordnung, welche wir ebenfalls befolgen wollen.

1. *Vergleichung der ästhetischen Urtheile untereinander der Qualität nach.*

Die Qualität eines Urtheils betrift die Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat; ästhetisch, d. h. auf den Urtheilenden bezogen, ist die Frage, worauf beruht diese Verbindung? liegt der Bestimmungsgrund im Subjekt oder Objekt? Im ersten Fall heifst das Urtheil ästhetisch, im andern logisch; es drückt im

ersten Fall den Zustand des Subjekts (Wohlgefallen oder Mißsfallen am Gegenstande) aus, im zweiten Fall eine Eigenschaft des Gegenstandes. — Das Urtheil über das Angenehme ist ästhetisch, und wird auch als ein solches gewöhnlich durch Hinzufügung des Worts *mir* dargestellt; es macht wenigstens auf keine Objektivität Anspruch. — Canariensekt schmeckt *mir* unangenehm; Champagner schmeckt *mir* angenehm. Das Urtheil über das Schöne drückt auch blos meinen Zustand bei Betrachtung des Gegenstandes aus, nimmt aber die Form eines logischen Urtheils an; man drückt sich aus, als wäre die Schönheit eine Eigenschaft des Objekts. Das Urtheil über das Gute ist wirklich ein logisches Urtheil, in so fern es von dem Gegenstande selbst etwas aussagt, aber es kann mit ihm ein Wohlgefallen verknüpft sein, was sich nach dem Urtheil, in Beziehung auf das Subjekt als Folge ergiebt. Der Verstand findet Vergnügen an der genauen Übereinstimmung eines Gegenstandes mit dem Begrif von demselben, an Erkenntnifs der Wahrheit, an Gründlichkeit der Einsicht u. s. w. Nachdem ich erkannt habe, der Gebrauch des Carlsbader Wassers hat mich von der Gicht befreit, habe ich Wohl-

gefallen daran; ich muſs erst urtheilen, ob etwas Pflicht sei oder nicht, um Wohlgefallen daran zu finden. Das Urtheil ist logisch, das damit verknüpfte Gefühl der Lust und Unlust ästhetisch; und es ist also das Urtheil über das Gute nur in weiterer Bedeutung, wegen des bewirkten Gefühls, ästhetisch zu nennen.

Lehrsatz. Das reine Wohlgefallen am Schönen ist ohne alles Interesse, das am Angenehmen und Guten ist mit Interesse verbunden.

Der Beweis dieses Satzes setzt die Erläuterung einiger Begriffe voraus, die wir also demselben voranschicken wollen.

Interesse ist das Wohlgefallen, was mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbunden ist. Es beruht also auf der Materie der Vorstellung nicht auf der bloſsen Form derselben. Ich habe ein Interesse bei der neuen Erleuchtung Berlins, heiſst: Die Vorstellung, daſs Berlin in Zukunft besser erleuchtet werden wird, bringt ein Gefühl der Lust in mir hervor; — ich bin bei der Untersuchung seiner Vermögensumstände ohne alles Interesse, heiſst: wie auch das Resultat dieser Untersuchung immer ausfallen mag, wie auch seine Vermögensumstände wirklich beschaffen

sein mögen, so ist es für mich weder mit Lust noch Unlust verbunden. Diese Bedeutung des Ausdrucks Interesse, in der Kant ihn nimmt und wir ihn in der Folge auch immer nehmen wollen, ist die weitere; in engerer Bedeutung versteht man darunter Hinsicht auf Vortheil und das Bestreben desselben theilhaftig zu werden. Was auf einem Interesse beruht heifst *interessirt*, was ein Interesse hervorbringt heifst *interessant*. Er spielt interessirt, will sagen: die Art und Weise seines Spiels geht darauf hinaus recht viel zu gewinnen; das Spiel war interessant heifst es brachte ein Interesse hervor, es gab eine Menge schwieriger Aufgaben zu lösen, grofse Spiele wurden verlohren gemacht, kleine gewonnen, es war viel zu gewinnen oder zu verliehren u. s. w.

Man kann also bei dem Urtheil über das Wohlgefallen eines Gegenstandes, was mit Interesse verbunden ist, auch zweierlei unterscheiden, entweder geht das Interesse vor dem Urtheil vorher, dann heifst es interessirt, oder es folgt auf dasselbe ein Interesse, dann heifst es interessant; im ersten Fall ist das Urtheil auf einem Interesse gegründet, im zweiten Fall begründet es ein Interesse.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daſs das Interesse mit dem Begehrungsvermögen in Verbindung steht; alles, dessen Existenz in der Vorstellung ein Gefühl von Lust in uns hervorbringt, erregt in uns den Wunsch, daſs es existiren möchte und hat also Beziehung aufs Begehrungsvermögen. Es scheint mir beinahe überflüssig, noch die Bemerkung hinzuzufügen, daſs ich auch dann interessirt bin, wenn ich den Wunsch hege, der Gegenstand möchte nicht sein, wenn ich die Existenz desselben verabscheue; denn einen Gegenstand verabscheuen oder sein Gegentheil begehren, ist ein und dasselbe.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist interessirt. Das Angenehme wird uns unmittelbar durch Empfindung gegeben. Die Empfindung wird durch den Gegenstand hervorgebracht, welcher uns afficirt, sie ist der Grund der Vorstellung des Gegenstandes als existirend, sie bezieht sich auf die Materie desselben. Da nun das Angenehme als ein Gefühl der Lust, in uns den Wunsch erzeugt, in diesem Zustand zu beharren, so ist damit der Wunsch der Existenz der Empfindung und damit der der Existenz des Gegenstandes innig verbunden.

Jeder angenehme Gegenstand reitzt uns d. h. er bringt eine Neigung nach sich hervor. Es ist also das Urtheil, wodurch wir einen Gegenstand für angenehm erklären, auf einem Wohlgefallen gegründet, welches nicht das bloſse Urtheil über ihn, sondern die Beziehung der Existenz auf meinen Zustand, so fern er durch ein solches Objekt afficirt wird, voraussetzt.

Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden.

Das Gute unterscheidet sich vom Angenehmen darin, daſs das letztere unmittelbar durch die Empfindung, das erstere mittelbar durch den Begrif gefällt. Um etwas angenehm zu finden brauche ich gar nicht zu wissen, was der Gegenstand sein soll; ich bringe ihn mit meinem Empfindungsvermögen (Sinn) in Verbindung und durch die Art und Weise, wie er mich afficirt, bestimme ich ob er Wohlgefallen oder Miſsfallen (Lust oder Unlust) erregt; so daſs man im höchsten Grade des Genusses (des innigsten Wohlgefallens am Angenehmen) sich alles Urtheilens über den Gegenstand überhebt. Ganz anders ist es beim Wohlgefallen am Guten.

Wir haben oben gezeigt, daſs das Gute

entweder theoretisch (logisch) oder praktisch ist; das erstere bezieht sich aufs Erkennen, das andere aufs Begehren. Beim logischen Guten sind zwei Fälle möglich, entweder der Gegenstand wird mit unserm Begriffe von demselben verglichen (Vollkommenheit des Gegenstandes) oder unsere Begriffe mit dem Gegenstande (Vollkommenheit der Erkenntniſs). Das Urtheil über Vollkommenheit des Gegenstandes ist logisch und wenn sich mit demselben ein Gefühl von Lust verknüpft, so kömmt dies daher, weil wir eine Forderung des Verstandes erfüllt sehen; folglich ist Interesse mit demselben verbunden. Eben so ist das Wohlgefallen an der Vollkommenheit unserer Erkenntniſs interessirt, denn es gründet sich auf das Bestreben der Vernunft, unsern Erkenntnissen den höchsten Grad der logischen Vollkommenheit zu geben. — Das Praktisch-Gute ist entweder das Absolut- oder Relativ-Gute. Soll ich etwas für Schlechthingut (Sittlichgut) oder Nützlich erklären, muſs ich durchaus wissen, was der Gegenstand sein soll; ich muſs ihn (die freie Handlung) im ersten Fall mit den sittlichen (Tugend oder Rechts-) Gesetzen vergleichen; im zweiten Fall als Mittel zum Zwecke

nach dem Prinzip der Causalität in der Sinnenwelt.

Bei beiden, sowohl beim Sittlichguten als beim Nützlichen findet sich der Begrif eines Zwecks; das Wohlgefallen am Sittlichguten ist die Lust an demselben als Endzweck (letzter Zweck) der Vernunft in Bestimmung der Willkühr; das Wohlgefallen am Nützlichen ist die Lust an demselben als Mittel zu einem Zweck, der also durch das Begehrungsvermögen gegeben wird. Da das Wohlgefallen am Guten immer subjektiv ist, eine Beziehung des Gegenstandes auf *mich* ausdrückt, so wird auch in beiden Fällen sowohl beim Absolutguten als beim Nützlichen der Zweck als der meinige d. h. in Beziehung auf mein Begehren betrachtet werden müssen; nur mit dem Unterschiede, daſs beim Sittlichguten der Zweck Endzweck ist, von der Freiheit ausgeht, durch die Vernunft selbst gegeben wird, also auch Allgemeingültigkeit hat; da beim Nützlichen hingegen der Zweck anderweitig gegeben wird und in dem Menschen als Naturprodukt, nicht als freies Wesen seinen Grund hat. — Folglich kömmt bei dem Wohlgefallen am Guten das Begehren ins Spiel, und es ist also mit Interesse verbunden; — was ich für sitt-

lichgut erkenne, dessen Dasein muſs ich wünschen, eben so wie ich das Dasein des Nützlichen wollen muſs, wenn ich den Zweck will. Es ist mir als sittlichvernünftiges Wesen durchaus nicht gleichgültig, ob sittliche Handlungen wirklich waren oder nicht; es ist mir nicht gleichgültig, ob die Erzählung, daſs Desaix trotz des Hasses gegen Buonaparte, die Schlacht bei Marengo gewinnen half, weil ihm das Wohl seines Vaterlandes am Herzen lag, wahr ist oder nicht; ob es Tugend giebt oder alle Handlungen nur aus mehr und minder versteckten Eigennutz entstehen. Darum miſsfallen uns Schriften, welche das letztere behaupten. — Es ist uns ferner als sinnliches Wesen nicht gleichgültig, ob nützliche Dinge, d. h. Dinge vorhanden sind, welche als Mittel zu den uns durch unsere Natur als Naturwesen gegebenen Zwecken dienen, oder nicht. — Das Wohlgefallen am Guten ist also mit Interesse verbunden. Daſs das Gute, welches mit dem Begehren in genauer Verbindung steht, durchaus mit Interesse verknüpft ist, sieht man auch daraus, daſs hier nicht vom bloſsen Vorstellen, sondern vom Wirklichmachen des Gegenstandes desselben, nicht blos von der Form der Vorstellung, sondern von

ihrem Inhalt (der Materie) die Rede ist. Nur mufs man merken, dafs beim sittlichen Begehren die Form des Begehrens dem Gegenstande vorhergeht.

Es findet sich aber beim Guten eine verschiedene Art des Interesses. Das Absolut-Gute (die Tugend und das Recht), welches die Vernunft als den höchsten, aber auch nothwendigen Zweck der Menschheit aufstellt, beruht nicht auf sinnlichen Anreitzen *(Stimulis)*, sondern wird durch die Vernunft selbst bestimmt, und führt ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches die Vernunft selbst erzeugt. Das Wollen des Absolut-Guten beruht auf keinem Interesse, erzeugt aber ein solches; es ist uninteressirt, aber interessirend (interessant). Die Gebote der Pflicht sind uninteressirt, aber sie bringen ein hohes Interesse hervor. Das Wohlgefallen am Absolut-Guten heifst *Achtung* und es wird geschätzt, d. h. es wird ihm ein allgemeingültiger (objektiver) Werth beigelegt und der Beifall, den man demselben zollt, ist nicht frei, sondern wird uns von der Vernunft abgenöthigt. — Ich finde Wohlgefallen an folgender Handlung des grofsen Cato von Utica. Cäsar führte mit einem Fürsten der Deutschen Krieg,

und schloſs mit ihm einen Vertrag, der die Feindseligkeiten endigte. Bald nachher brach er diesen Vertrag, überfiel die Deutschen, trug einen entschiedenen Sieg davon und machte groſse Beute. Er ertheilte dem römischen Senat Nachricht von diesem Siege, und in einer Versammlung desselben sprachen alle Mitglieder von Ehrenbezeugungen, die man dem Cäsar deshalb zuerkennen sollte. Nur Cato allein stand dagegen auf und trug darauf an: der Senat solle den Cäsar wegen seiner Bundbrüchigkeit den Feinden überliefern, damit die römische Republik nicht Theilnehmer der Verbrechen ihres Feldherrn werde. — Sein Vorschlag ward freilich verworfen; allein wir können nicht umhin, den Mann zu schätzen, dem Heiligkeit der Verträge über alles geht. Hier kömmt das Wohlgefallen an der Handlung erst aus dem Bewuſstsein des Vernunftgesetzes: Halte Deine Verträge heilig und wenn Du als Stellvertreter einer Nation (wie Cato als Senator war) zu sprechen hast, halte auf das, was das Recht fordert. — Dies Gefühl der Achtung wird uns durch die Vernunft abgedrungen; welches wir in den Fällen am deutlichsten inne werden, wenn ein Mann, den wir anderer Ursachen halber nicht lieben,

Handlungen thut, die unsere Achtung verdienen. Kant sagt sehr wahr: Ich kann niemanden zwingen mich zu lieben (Wohlgefallen der Neigung) aber ich kann ihn zwingen mich zu schätzen (Wohlgefallen der Achtung).

Das Relativ-Gute oder Nützliche ist von doppelter Art, es bezieht sich als Mittel entweder auf einen Zweck, der durch die Vernunft gegeben worden, oder auf einen solchen, den die Sinnlichkeit giebt. Was das letztere betrift, so ist der Zweck desselben das Angenehme und das Wohlgefallen davon beruht auf Sinnenreitz. Allein es ist doch das Wohlgefallen am Angenehmen von dem Wohlgefallen am Nützlichen als Mittel zum Angenehmen wohl zu unterscheiden. Beim Angenehmen wird der Gegenstand blos im Verhältnifs auf den Sinn, in welchem er Empfindung bewirkt betrachtet; um aber das Angenehme zugleich als Gegenstand des Willens gut zu nennen, mufs ich es in Beziehung auf den Begrif des Zwecks unter Prinzipien der Vernunft, betrachten. Dies erhellt auch daraus, dafs ich um etwas angenehm oder unangenehm zu finden, es unmittelbar an den Sinn halte, und weiter keine Frage von Nöthen ist, um das ästhetische Urtheil auszu-

sprechen, da ich hingegen, um etwas für nützlich zu erklären, erst fragen muſs, wozu es nützen soll. — Endlich sieht man auch daraus, daſs man in vielen Fällen das Angenehme für schädlich, und das Unangenehme für nützlich erklären kann, und also Wohlgefallen und Miſsfallen folglich ein doppeltes (sich entgegengesetztes) Urtheil dabei statt finden kann, daſs das Wohlgefallen am Angenehmen an sich, und in so fern dasselbe nützlich ist, unterschieden werden muſs.

Bei dem Nützlichen in Beziehung auf die Zwecke welche die Vernunft selbst aufstellt, ist wieder zweierlei zu unterscheiden; die Vernunft kann entweder als Erkenntniſsvermögen oder als Willensbestimmend betrachtet werden; im ersten Fall ist Wahrheit, im zweiten Sittlichkeit der Zweck unseres Strebens. Vom Wohlgefallen am Sittlichguten ist oben geredet, und das Relativgute, was in Beziehung auf das Sittlichgute als Mittel zur Erreichung desselben betrachtet wird, führt eben das Wohlgefallen als der Zweck desselben bei sich; weil Zweck und Mittel in der innigsten Verbindung stehen. Endlich ist noch das Gefühl des Wohlgefallens an Wahrheit (das Gefühl der Überzeugung) zu betrachten übrig.

Dies beruht auf das Streben der Vernunft nach richtiger Erkenntniſs. Halten wir Erkenntnisse für wahr, sind wir überzeugt, so entsteht das Gefühl eines befriedigten Bedürfnisses und dies ist ein Gefühl der Lust; so wie wir, wenn wir erkennen, daſs wir im Irrthum uns befinden, oder wenn es unmöglich wird, richtige Erkenntniſs uns zu verschaffen, ein Gefühl der Unlust entspringt. Das Bedürfniſs aber was in diesen Fällen befriedigt oder nicht befriedigt wird, ist freilich uns als *Naturwesen* eigen (entspringt nicht aus Freiheit), jedoch ein Bedürfniſs des Geistes und unterscheidet sich dadurch von dem bloſsen Sinnenreitz. Es ist zwar mit dem Gefühl der Achtung nahe verwandt, weil beider Quelle Vernunft ist, unterscheidet sich aber von demselben dadurch, daſs der Zweck der Erkenntniſs der Wahrheit uns als Naturwesen durch unsere eigenthümliche Beschaffenheit auferlegt, da hingegen bei der Achtung, der Zweck durch die freie Gesetzgebung der Vernunft gegeben wird; daher beruht das Gefühl der Überzeugung auf Interesse, weil es ein intellectuelles Bedürfniſs voraussetzt, da hingegen die Achtung ein Interesse erzeugt.

Das

Das Wohlgefallen am Schönen im reinen Geschmacksurtheil ist ohne alles Interesse; es beruht weder darauf, noch bringt es ein solches hervor.

Ich habe mit Vorbedacht bei dem oben aufgestellten Satz die Bedingung hinzugefügt, daſs das Geschmacksurtheil über das Schöne ein reines, nicht mit andern ästhetischen Urtheilen verbundenes Urtheil sein soll, denn sonst kann allerdings, wie wir dies weiter unten näher sehen wollen, mit dem Urtheil über das Schöne Interesse verknüpft sein. Ferner kann auch mit dem Wohlgefallen am Schönen zufälligerweise ein Interesse sich verknüpfen, wovon auch weiter unten gesprochen werden soll; hier behaupten wir blos mit dem reinen Wohlgefallen am Schönen sei wesentlich kein Interesse verbunden. Die Wahrheit dieser Behauptung ergiebt sich aus folgenden Gründen: 1. wir finden Gegenstände schön, deren Existenz uns gleichgültig ist, ja es kann selbst die Existenz derselben von uns verabscheut werden. Man zeigt mir den Kopfputz einer Dame, ich finde ihn schön, und doch ist mir sein Dasein völlig gleichgültig. Man zeigt mir das Ameublement eines Pallastes, ich finde es schön; mein Führer erzählt mir,

der Mann der sich dieses Hausgeräth anschafte, erwarb sich das Geld dazu dadurch, daſs er im Kriege arme feindliche Einwohner auf die grausamste Weise drückte, oder in Lazarethen, die armen, verwundeten Krieger um das bestahl, was zu ihrer Wiederherstellung und Verpflegung vom Staat hergegeben wurde, und ich verfluche das Dasein dieses Ameublements, finde es aber nach wie vor, schön. 2. Wir halten das Geschmacksurtheil des andern für verdächtig, sobald wir wissen, daſs er die Existenz des Gegenstandes begehrt. — Es entsteht ein Streit unter zwei Personen, ob eine Schauspielerinn eine Rolle schön gespielt habe oder nicht, der eine bejaht, der andere verneint. Man sagt uns, der bejahende sei der Liebhaber der Schauspielerinn und sogleich erklären wir, er könne über die Schönheit des Spiels derselben nicht als kompetenter Richter zugelassen werden. Wir finden es natürlich, daſs ein Dichter die Kinder seines Geistes schön findet, allein wir halten sein Urtheil über dieselben nicht für gültig, weil er dafür interessirt ist. 3. Wir halten Fictionen für eben so schön als wirkliche Dinge. Es ist uns in Beziehung auf unser Geschmacksurtheil über Homers Ilias und

Odyssee völlig gleichgültig, ob vor Troja sich wirklich zugetragen, was der Dichter uns erzählt und ob der erfindungsreiche Ulysses ehe er Ithaka wieder sahe, wirklich so viel Länder und Meere durchirrte, oder nicht. — Der Dichter, der Maler, der Bildhauer, kurz der Künstler überhaupt ist nur Künstler, in so fern er sich über die Wirklichkeit erhebt und den Stempel seines freien Geistes seinem Kunstwerk aufdrückt und es kann etwas sehr wahr, sehr natürlich dargestellt und demungeachtet nicht schön sein. Man glaubt es dem Prediger Schmidt in Werneuchen sehr gern, daſs alles in seinem Dorfe und in seinem Hause sich zuträgt, wie er es uns bis auf die geringsten Kleinigkeiten beschreibt, allein dies bewegt uns immer noch nicht, seine Schilderungen schön zu finden, und wir leugnen nicht, daſs er den Spott verdient, den Göthe in seinem Gedicht: Die Musen und Grazien in der Mark, über ihn ausgegossen hat. — Allerdings kann die Vorstellung daſs der Gegenstand, den das schöne Kunstwerk aufstellt, aus dem Reiche der Wirklichkeit genommen worden, zu dem Wohlgefallen am Schönen ein neues Gefühl der Lust gesellen; allein dies ist hinzugekommen und hat

auf das eigenthümliche, reine Urtheil über die Schönheit keinen Einfluſs. Mag es immerhin wahr sein, daſs die alte Dame, deren Bildniſs dort aufgehängt ist, das Haar so hoch aufgethürmt trug, so steif geschnürt war, als sie der Mahler uns darstellt, dies wird mich nie bestimmen, das Gemälde schön zu finden und wenn ihre Urenkelinn Gefallen daran findet, ihre würdige Groſsmutter gemahlt zu sehen, wie sie leibt' und lebte, so ist freilich darüber nichts zu sagen, nur ist dies Wohlgefallen durch kein reines Geschmacksurtheil erzeugt. Daſs der Fürst von Dessau sich so kleidete, wie ihn der Künstler in der Statue, die im Lustgarten von Berlin aufgestellt ist, darstellte, beweist nichts für die Schönheit des Costumes.

Wir haben schon erinnert, daſs es nur von dem reinen Geschmacksurtheil gilt, daſs es ohne alles Interesse sei. Bei den gemischten Geschmacksurtheilen kann durch das beigesellte Urtheil ein Interesse damit verknüpft werden. Bei den Urtheilen über anhängende Kunstschönheit kömmt schon das Wohlgefallen an der Richtigkeit der Darstellung hinzu, welches auf einem Bedürfniſs des Verstandes beruht und also interessirt ist; und dieses In-

teresse ist bei der anhängenden Schönheit mit dem Geschmacksurtheil nothwendig verbunden, aber auch eben deshalb das letztere nicht rein. Ist mit dem Geschmacksurtheil Sinnenreitz durch Farbe, oder Ton, oder durch Bilder der Einbildungskraft, oder Spiel der Affekten, oder Wohlgefallen durchs moralische Gefühl u. s. w. verbunden, so daſs durch den Gegenstand, den wir schön nennen, zugleich ein sinnliches oder intellectuelles Bedürfniſs befriedigt wird, so kann allerdings der Gegenstand zugleich ein groſses Interesse für uns erhalten und das Dasein desselben uns nicht gleichgültig sein; aber das Geschmacksurtheil, wenn es rein sein soll, muſs hierauf keine Rücksicht nehmen, wenn gleich das Wohlgefallen dadurch erhöht wird. — Es kann ein wohlgestimmtes Gemüth auſser dem Wohlgefallen an der Form schöner Gegenstände der Natur noch ein eigenes Interesse am Dasein derselben nehmen, ohne alle Hinsicht auf den Nutzen derselben, weil durch die Schönheit der Gegenstände in der Natur in ihm die Vorstellung der Zweckmäſsigkeit hervorgerufen wird, die sich unvermerkt an die moralisch-religiösen Ideen eines weisen Welturhebers anschlieſst. — Ein schö-

ner heitrer Morgen, an welchem die lebende Natur zu neuer Thätigkeit erwacht, und uns selbst zu neuem Wirken auffordert; ein schöner stiller Abend, wo mit den scheidenden Stralen der Sonne des Tages Müh' und Sorge scheidet und mit der Ruhe rund um uns her, auch Ruhe in unsere Seele kehrt, entzücken uns nicht blos durch ihre Schönheit, sondern sie erzeugen auch in unserer Brust mannigfaltige heilige Gefühle, die dem Wesen nach, Gebet sind, wenn gleich kein Wort den Lippen entströmt.

Eben so kann mit der Betrachtung der Kunstwerke des menschlichen Geistes ein hohes Interesse verknüpft sein. Sie beweisen uns die hohe Kraft des Künstlers, sie sind redende Zeugen einer höhern Natur, die sich über das Sinnliche erhebt, der Beglaubigungsbrief, daſs der menschliche Geist frei von den Banden der Sinnenwelt Schöpfer einer andern Welt werden kann. Der Geist, der dies Kunstwerk schuf, das wir bewundernd betrachten, das die süſsesten Gefühle in uns erweckt, das unser Innerstes mächtig ergreift, das uns unser besseres Selbst offenbart, gehört mit uns zu einer Gattung, er gehört dem Menschengeschlecht zu dem auch wir uns

zählen an, und der Glanz den er sich erwirbt strahlt auf die Gattung über und zeigt uns uns selbst in einem erfreulichen Lichte. — So kann uns das Dasein eines Kunstwerks nicht uninteressant sein; wir würden mit heißen Thränen den Verlust des Apoll von Belvedere beweinen und wir würden die Gruppe des Laokoon zu zerstören für ein Verbrechen an die Menschheit halten.

So wenig das reine Wohlgefallen am Schönen als solches auf einem Interesse beruht, eben so wenig bringt es für sich betrachtet ein Interesse hervor. Was kümmert es den, der in den Werken der alten und neuen Dichter süßen Genuß findet, was sich sonst Gutes daraus ergeben mag; ihm ist der Genuß schon alles, hingegeben empfängt sein reines Gemüth gleich einem ungetrübten Spiegel das Bild, das der schöpferische Geist des Künstlers erzeugt und stellt es sich dar, wie er es empfangen. Es spricht der Geist zum Geist und dies Verstehen, dies Empfangen, dies lebendige Darstellen, ist alles was der Freund des Schönen will. Es schwindet jeglicher Eigennutz aus seiner Brust, der Musen reichliches Geschenk genügt ihm schon, er vergißt im Genuß des Schönen die ganze

Welt. — Allein es kann allerdings ein gebildeter Geschmack auch interessant werden, aber nur durch den Zufall des bei einander Seins anderer mit uns gleichgestimmter Wesen. In jedem Menschen, der von der Thierheit sich zur Menschheit erhoben, stellt sich der Drang seinen Genuſs mit andern zu theilen ein, so kann auch beim Genuſs des Schönen die Brust so voll werden, daſs wir durch Mittheilung uns Luft verschaffen müssen, und ist unser Geschmack nun geläutert, so wird unser Genuſs am Schönen durch den Mitgenuſs anderer Wesen, den wir ihnen verschaffen, unendlich erhöht. — Auch kann aus dem Hange Geschmack zu zeigen, Interesse der Eitelkeit sich entwickeln.

Das Resultat dieser Untersuchungen war: Das Angenehme gefällt durch Empfindung, es ist mit Interesse verbunden, weil es sich auf die Materie der Vorstellung bezieht; es macht uns Vergnügen, ist in unserer eigenthümlichen Beschaffenheit als Naturwesen gegründet und bezieht sich auf Neigung.

Das logische Gute hat ein Interesse bei sich, in so fern der Gegenstand einer Forderung des Verstandes oder unsere Erkenntniſs

der Forderung der theoretischen Vernunft gemäſs ist.

Das Sittlich-Gute gefällt durch den Begrif der freien Gesetzgebung der praktischen Vernunft; es beruht zwar auf keinem Interesse, bringt aber ein solches hervor, und bezieht sich auf Achtung.

Das Nützliche hat entweder das Angenehme oder das Sittlichgute zum Zweck, und das Wohlgefallen an demselben kömmt mit dem am Zwecke überein.

Das Schöne gefällt durch seine bloſse Form, nicht durch Empfindung wie das Angenehme, nicht durch einen bestimmten Begrif wie das Gute, sondern blos in der Contemplation (Reflection zu einem möglichen Begrif). Es ist das reine Urtheil darüber für sich ohne alles Interesse. Eben deshalb nennen wir das Wohlgefallen am Schönen *frei*, und es ist als *Gunst* zu betrachten.

Es ist wohl unnöthig hinzuzufügen, daſs die Urtheile, die mit einem Wohlgefallen oder Miſsfallen verbunden sind, der logischen Form nach sowohl bejahend als verneinend sein können; und daſs hier sowohl contradictorische als contraire Entgegensetzung (Widerspruch und Widerstreit) statt finden kann.

Angenehm — nicht angenehm — unangenehm; schön — nicht schön — häſslich; gut — nicht gut — schlecht; sittlich gut — nicht gut (indifferent)—böse; nützlich—unnütz—schädlich.

Anmerkung.

Wir haben, meiner Meinung nach, im Vorhergehenden zur Genüge gezeigt, daſs das *reine* Geschmacksurtheil über das Schöne uninteressirt sein muſs, oder mit andern Worten, daſs man in der eigentlichen Beurtheilung des Schönen als Schönen auf die Existenz des Gegenstandes in Beziehung auf uns nicht Rücksicht nehmen müsse. Auch haben wir dargethan, daſs allerdings mit dem Wohlgefallen am Schönen vermittelst des Gegenstandes an dem die Schönheit sich findet, mannigfaltiges Interesse verknüpft werden kann, daſs dies aber bei der Prüfung der Gültigkeit des Geschmacksurtheils durchaus von demselben getrennt werden muſs. — Wenn man daher bei der Darstellung der Entwickelung des menschlichen Geistes auch zeigen könnte, Interesse z. B. der Wunsch zu gefallen habe den Menschen zuerst zum Schönen geführt, so beweist dies nichts gegen unsere Behauptung, denn man muſs wohl unterscheiden, es wird ein Urtheil durch etwas veranlaſst und es wird durch etwas gegeben. Sinnliche Wahrnehmungen veranlassen unsern Verstand sie zu Erfahrungsurtheilen zu verknüpfen, aber daraus folgt keineswegcs, die Gesetze nach welchen er verknüpft und die sich an dem Produkt der Verknüpfung (dem Erfahrungsurtheil) wieder offenbaren, lägen nicht in uns, wären nicht *a priori* (wie dies meinen Lesern aus dem ersten Theil dieser Darstellung deutlich sein muſs). Eine gleiche Bewandniſs hat es mit den Geschmacksurtheilen, ein Interesse kann die Vermögen das Schöne zu beurtheilen zur Entwickelung bringen, allein daraus folgt keineswegcs, daſs der Geschmack am Schönen mit Interesse

nothwendig verknüpft sei. — Ferner folgt aus dem Umstande, daſs wir einen Gegenstand interessant und schön finden (das Geschmacksurtheil über ihn gemischt ist), keinesweges, daſs das Schöne selbst aus Interesse gefalle, eben so wenig wie aus dem Umstande, daſs in dem Urtheile: Arsenik ist die Ursach des Todes des Vergifteten, empirische Vorstellungen verknüpft sind, folgt, daſs das Urtheil gar nichts *a priori* enthalte. — Ich werde zu dieser Bemerkung durch eine Schrift veranlaſst, die in diesem Jahr bei Nauk in Berlin unter folgendem Titel erschienen ist: Die Dichtkunst aus dem Gesichtspunkt des Historikers betrachtet vom Karl Friedrich Becker. — So manches Wahre der Verfasser (der wegen seiner Freimüthigkeit Achtung verdient) über die Entwickelung des Genies und des Geschmacks in diesem Werke sagt, so verläſst er doch ganz seinen Standpunkt, den er selbst auf dem Titel seines Buchs angegeben hat, wenn er meint, die Eigenthümlichkeit und Rechtmäſsigkeit der Geschmacksurtheile aus dem Triebe der Selbsterhaltung und dem Geschlechtstriebe erklären zu können. Der Verfasser des Gravitationsgesetzes in der moralischen Welt, dessen Ideen Herr Becker zum Grunde legt, ist in einem ähnlichen Fehler verfallen, wenn er meint, daſs die Aufzählung der gelegentlichen Ursachen der Entwickelung des menschlichen Geistes, des Einflusses derselben auf diese Entwickelung und die Geschichte der Ausbildung schon vollkommen hinreichend sei, die Quelle der menschlichen Vorstellungen anzugeben. Der Transscendentalphilosoph kann alles das was der Historiker aufstellt, unbekümmert stehen lassen, es wird diesem nie möglich sein, Fragen, die der erstere zu beantworten hat, aus Gründen zu lösen, die im Gebiet seiner Wissenschaft sich finden und es ist Verwechselung des Gegenstandes, wenn der Historiker dies unternimmt. Der Transscendentalphilosoph frägt: wie sind Erkenntnisse, wie Geschmacksurtheile u. s. w. möglich? der Historiker läſst sich, wenn er das Eigenthümliche seiner Wissenschaft kennt, darauf gar nicht ein, son-

dern zeigt, wie äufsere und innere Ursachen auf Entwickelung der Erkenntnifskräfte, des Geschmacks u. s. w. Einflufs gehabt haben, und was für Veränderung Erkenntnifs- und Geschmacksurtheile durch zufällige Umstände gelitten.

2. *Vergleichung der ästhetischen Urtheile der Quantität nach.*

Die Quantität eines Urtheils ist entweder *subjektiv* oder *objektiv*. Im ersten Fall ist von der Beziehung des Urtheils auf das urtheilende Subjekt die Rede, und da mufs bestimmt werden ob ein Urtheil Privatgültigkeit oder Allgemeingültigkeit habe; man nennt dies die *ästhetische* Quantität. Im zweiten Fall wird von den Gegenständen auf welche das Urtheil sich bezieht, geredet, und da sind die Urtheile entweder einzelne oder besondere, oder allgemeine. Dies ist die *logische* Quantität. — Wir wollen jetzt die Urtheile über das Angenehme, Schöne und Gute sowohl der ästhetischen als logischen Quantität nach untereinander vergleichen.

a) Ästhetische und logische Quantität der Urtheile über das Angenehme.

Das Angenehme beruht auf Sinnenreitz, und daher wird das Urtheil darüber durchaus nur auf Privatgültigkeit Anspruch machen

können. Jedermann der ein solches Urtheil fällt, ist sich bewufst, dafs das Urtheil nur für ihn Gültigkeit hat, und so wie er denjenigen verlacht, der ihm Gründe vorbringen will, warum er das, was ihm angenehm ist, unangenehm finden soll; so wird er auf der andern Seite auch den anders Fühlenden nicht durch Gründe zur Einstimmung in sein Urtheil bewegen wollen. Wenn daher über das Angenehme Streit entsteht, so wird jedermann zu seinem gefällten Urtheil sogleich das Wörtchen *mir* hinzufügen, um dadurch anzuzeigen, dafs sein Urtheil nichts objektives ausdrücken soll. Allerdings kann es sich zutragen, dafs mehrere einen und denselben Gegenstand angenehm finden, oder dafs durch Übereinstimmung in der Erziehung und Gewohnheit, oder auch durch Mode eine solche Zusammenstimmung der Urtheile über das Angenehme hervorgebracht wird, allein diese Zusammenstimmung ist blos zufällig, und die Allgemeingültigkeit ist nur comparativ, nur generell, nicht universell. Man sollte diese Übereinstimmung daher lieber *Einhelligkeit* nennen, sie giebt keine allgemeine Regel, die für alle Fälle, sondern nur eine solche, die in den meisten Fällen gilt. — Die Richtigkeit

dieser Behauptung fällt in die Augen, wenn man bedenkt, daſs bei dem Urtheil über das Angenehme nichts vom Gegenstande, sondern blos von seinem Verhältniſs zu uns, von dem durch denselben in uns hervorgebrachten Zustand die Rede ist. Da es also beim Urtheil über das Angenehme nicht blos auf die Beschaffenheit des Objekts, sondern auch auf die eigenthümliche Beschaffenheit des Subjekts ankömmt, so kann aus der Objektivität keine Allgemeingültigkeit entspringen, und was die Subjektivität betrift, so zeigt die Erfahrung, daſs die Menschen in dem was angenehm und unangenehm ist, oft einander ganz entgegengesetzte Meinungen haben, so daſs dem einen gefällt, was dem andern miſsfällt. Ich halte es für überflüssig, das Gesagte durch Beispiele darzuthun, da sich jedem Leser gewiſs eine Menge derselben zur Bestätigung darbieten.

Der logischen Quantität nach ist das Urtheil über das Angenehme ein *einzelnes*. Ich muſs den Gegenstand unmittelbar an mein Gefühlvermögen halten, um zu bestimmen, ob er mir Vergnügen macht oder nicht. Da dies nun nicht durch Begriffe geschieht, so kann mein Urtheil nur ein einzelnes sein: Diese

Rose riecht angenehm, diese Auster schmeckt angenehm. — Aus diesen einzelnen Urtheilen kann man vermöge der logischen Abstraction ein allgemeines Urtheil bilden, indem man aus Vergleichung der einzelnen Objekte einen Begrif abzieht, und nun sagt: die Rosen riechen angenehm, die Austern schmecken angenehm. Allein hierbei ist zu bemerken, daſs in diesen allgemeinen Urtheilen, welche von den einzelnen, die ihnen zum Grunde liegen, abstrahirt worden ist, keine Gültigkeit für jedermann sich finden kann, weil die einzelnen Urtheile, von welchen sie abstrahirt worden, nur Privatgültigkeit haben; und ferner, daſs selbst die logische Quantität: Alle Rosen riechen angenehm, nur comparativ, nicht absolut allgemein ist; daſs wir sehr wohl wissen, es könne eine oder mehrere Rosen geben, die für uns keinen angenehmen Geruch hätten; auch ist die Induction, worauf das allgemeine Urtheil beruht, nie als vollständig zu betrachten.

b) Ästhetische und logische Quantität der Urtheile über das Gute.

Das Gute, sowohl das Theoretisch- als Sittlich - Gute und Nützliche ist nur durch

einen Begrif zu beurtheilen. Hieraus ergiebt sich, daſs der Grund der Urtheile über das Gute Begriffe sind, die zum Erkennen gehören, und daſs also ein Urtheil, welches ein Wohlgefallen am Guten ausdrückt der ästhetischen Quantität nach allgemein sein müsse. Dies erhellet auch daraus, daſs wenn jemand über das Nützliche oder Sittlichgute oder über Vollkommenheit der Erkenntniſs oder eines Gegenstandes nicht unserer Meinung ist, wir ihm Gründe vorlegen, und sich unter den Streitenden eben so gut wie bei Gegenständen der Erkenntniſs Übereinstimmung erwarten läſst.

Es scheint mir nöthig hier noch einige Bemerkungen hinzuzufügen, um gehörig verstanden zu werden. Allerdings kommen die Urtheile, welche ein Wohlgefallen am Schönen und Guten ausdrücken mit denen welche ein Wohlgefallen am Angenehmen aussagen, darin überein, daſs sie ästhetisch und nicht logisch sind, d. h. daſs sie nichts von den Gegenständen zur Erkenntniſs derselben aussagen, sondern allein die Beziehung derselben auf unser Gefühl bezeichnen; ihre ästhetische Quantität aber (ob sie Privatgültigkeit oder Allgemeingültigkeit haben) hängt von dem Grunde ab, auf

auf welchem die Verbindung des Gefühls mit dem Gegenstande beruht; dieser ist beim Angenehmen das blos Subjektive der Empfindung, bei dem Guten aber der objektive Begrif; daher hat das Urtheil über das erste, und also auch das ausgesagte Wohlgefallen blos Privatgültigkeit, das Urtheil über das andere aber und über das dadurch erklärte Wohlgefallen, objektive Gültigkeit, Allgemeingültigkeit. — Ich kann dem andern *beweisen*, was logisch gut, was sittlich gut, was nützlich ist, und wenn dies geschehen, so ergiebt sich das Wohlgefallen davon unmittelbar und nothwendig, weil die Erkenntniſs und das Wohlgefallen hier als Grund und Folge verbunden sind. —

Freilich kann dies Wohlgefallen am Guten oft durch ein anderes Gefühl von Unlust überwogen werden, so daſs es scheint, man gestehe die Güte zu und es entspringe doch kein Wohlgefallen, dies ist z. B. der Fall, wenn der Kranke, der sich weigert, sich einen brandigen Fuſs abnehmen zu lassen, endlich überzeugt wird, daſs diese Operation ihm nützlich sei, so wird das Wohlgefallen von dem zu erwartenden Nutzen doch durch Gefühl des Schmerzes während der Amputation überwogen.

Auch ist noch zu erinnern, daſs wenn wir dem Urtheile über das Gute und darauf sich gründende Wohlgefallen Allgemeingültigkeit beilegen, wir doch allgemeingültig und allgemeingeltend unterscheiden; welches sich schon daraus ergiebt, daſs Sittlichkeit und Wahrheit, worauf beide sich stützen, auch nur allgemeingültig aber nicht allgemeingeltend sind.

Da das Sittlich-Gute auf Zwecken der Vernunft beruht (Zweck an sich ist), so bedarf es, um das Sittlich-Gute als sittlichgut zu erkennen und also Wohlgefallen daran zu finden, weiter gar keiner Voraussetzung; ein gleiches gilt von dem Nützlichen, was als Mittel zur Erreichung des Sittlich-Guten dient; was aber das Nützliche betrift, wobei man die Erreichung eines angenehmen Gefühls (Befriedigung eines Bedürfnisses der Sinnlichkeit) zum Zweck hat, so kann der andere nur unter Voraussetzung desselben Zwecks (den wir als zufällig betrachten) in unser Wohlgefallen mit einstimmen. Es kann jemand zugestehen, daſs das Gras, was auf der Wiese wächst, nützlich zur Stallfütterung ist, aber doch kein Wohlgefallen daran finden, weil er keine Stallfütterung hat. Ist aber der Zweck durch die Vernunft als noth-

wendig gegeben, so muſs freilich mit der Vorstellung des Mittels was zum Zwecke führt, Wohlgefallen verknüpft sein.

Gegen den absoluten Zweck der Vernunft, der Sittlichkeit sollen dem Willen der Vernunft gemäſs alle andere Zwecke weichen, und ihm untergeordnet sein, obgleich freilich dies nicht immer bei uns endlichen Wesen der Fall ist. — Was den Menschen als Naturproduct betrift, so hat er gewisse Zwecke, die die Natur ihm auferlegt (z. B. seine Existenz zu erhalten, sich Erkenntnisse zu erwerben u. s. w.), und da man diese bei allen Menschen als Naturwesen voraussetzen kann, so wird das, was als Mittel zu diesen Zwecken dient, für jedermann Wohlgefallen bei sich führen. Es versteht sich übrigens von selbst, daſs in dem Falle, wenn um des Naturbedürfnisses inne zu werden, eine gewisse Ausbildung vorangehen muſs, auch Einhelligkeit des Wohlgefallens an dem dazu führenden Mittel nur bei denen statt finden kann, die diese Ausbildung erlangt haben.

Was die logische Quantität des Urtheils über das Gute betrift, welches mit Wohlgefallen verknüpft ist, so kann es wie jedes Erkenntniſsurtheil, ein einzelnes, besonderes und

allgemeines sein. Allein seine Gültigkeit hängt, wenn es auch ein einzelnes oder besonderes ist, immer von einer allgemeinen Regel ab, unter welche es subsumirt wird; beim Theoretischguten ist sie ein formales Gesetz der Erkenntniſs; beim Sittlichguten ein practisches Gesetz *a priori*, beim Nützlichen ein bestimmtes Gesetz der Causalität in der Sinnenwelt, welches durch Erfahrung erkannt wird.

c) *Ästhetische und logische Quantität der Urtheile über das Schöne.*

Das Urtheil über das Schöne kömmt darin mit dem über das Gute überein, daſs durch dasselbe der Gegenstand als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird. Der Urtheilende drückt sich so aus, als wenn die Schönheit eine Eigenschaft des Gegenstandes wäre, und als wenn dieselbe Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat statt fände, die in den Erkenntniſsurtheilen sich findet. Er sagt das Gedicht von Schiller: Die Glocke ist schön, eben so wie er sagt, es ist gedruckt. Es würde jedermann lächerlich finden, seinem Urtheil über das Schöne den Ausdruck *mir* hinzuzufügen, wie er dies in seinem Urtheil über das Angenehme zu thun sogleich gewil-

ligt ist, sobald dasselbe in Anspruch genommen wird; niemand wird z. B. sagen: das Gedicht von Schiller: Die Glocke ist *mir* schön, und dadurch zugestehen, der andere könne mit eben dem Rechte sagen: *mir* ist es häſslich. Man muſs sich nur nicht dadurch irre machen lassen, daſs es sich oft zuträgt, daſs wenn jemand einen Gegenstand für schön erklärt, und der andere entgegengesetzter Meinung ist, der erstere um sich in keinen Streit einzulassen, zur Antwort ertheilt: genug der Gegenstand gefällt *mir*, wobei der andere sich nothwendig beruhigen muſs. Derjenige der sein Urtheil: der Gegenstand ist schön, in das, der Gegenstand gefällt mir, verwandelt, läſst nunmehr unbestimmt, welche Art des Wohlgefallens in ihm sich findet, ob er es für subjektivgültig oder allgemeingültig hält und also ist sodann der Streit sogleich aufgehoben; allein der Gegner kann immer doch noch hinzufügen: denn hättest Du auch nicht sagen müssen: der Gegenstand ist schön; sondern blos er gefalle Dir.

Das Urtheil über das Schöne aber unterscheidet sich von dem über das Gute darin, daſs es nicht wie das letztere auf Begriffen beruht; dies erhellet aus den Geschmacksur-

theilen, welche freie Schönheiten zum Gegenstande haben, und selbst bei den anhängenden Schönheiten unterscheiden wir die Übereinstimmung des Gegenstandes mit dem Begrif von dem, was er sein soll, von der Schönheit desselben. — Daſs etwas gut und nützlich sei, kann ich dem andern durch Begriffe beweisen; wenn mir jemand einen Beweis führen will, es sei ein Gegenstand schön, so weigre ich mich ihn anzuhören, und verlange grade, wie dies bei den Urtheilen über das Angenehme der Fall ist, den Gegenstand an mein Gefühl zu halten um darnach zu urtheilen. Das Schöne wird also im Geschmacksurtheil als ein Objekt des allgemeinen Wohlgefallens ohne allen Begrif vorgestellt. — Das urtheilende Subjekt wird sich bewuſst, daſs es ohne alles Interesse (ohne alle Neigung) urtheilt, es findet keinen Privatgrund seines Urtheils und eben deshalb giebt es dem Urtheil ästhetische Allgemeinheit (Allgemeingültigkeit). Diese Gültigkeit für jedermann aber beruht nicht auf Begriffen, daher kann man niemand zur Einstimmung zwingen, oder sie von ihm fordern; aber man *muthet ihm zu*, man *sinnet ihm an*, er solle mit uns im Urtheil übereinkommen.

Daraus ergiebt sich nun, daſs der Grund des Wohlgefallens am Schönen nicht in der Sinnenempfindung liegen, aber auch nicht durch den Verstand vermittelst Begriffe gegeben werden kann; das erstere kann nicht sein, weil das Urtheil über das Schöne nicht auf Privat- sondern auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht; das andere nicht, weil die Allgemeingültigkeit nicht objektiv, sondern subjektiv ist. Es ist mehr wie das Urtheil über das Angenehme, weniger wie das Urtheil über das Gute, dem ein Begrif zum Grunde liegt; es gehört also mehr dazu als Sinneneindruck, weniger als Begrif; und so wie das Urtheil über das Schöne zwischen dem Urtheil über das Angenehme und dem über das Gute in Rücksicht der Gültigkeit mitten inne steht, so liegt auch der Grund des Wohlgefallens zwischen der Empfindung und dem Begrif. Dies ist nun die Reflection, diese ist der Weg zum Begrif, sie geht von der durch Empfindung gegebenen Anschauung aus und führt zum Begrif. Daher entspringt das Wohlgefallen am Schönen aus der Reflection über den Gegenstand zu einem *möglichen* Begrif. Ich füge möglich hinzu, um diese Reflection zum Behuf eines Geschmacksurtheils von Reflection

über einen Gegenstand nach einem gegebenen Begrif zum Urtheil über theoretische Vollkommenheit, sittliche Güte oder Nützlichkeit desselben, zu unterscheiden.

Nennt man das Vermögen das Angenehme zu beurtheilen auch *Geschmack*, so zerfällt der Geschmack in den *Sinnen*- und in den *Reflectionsgeschmack;* der letztere bezieht sich auf das Schöne.

Daſs das Geschmacksurtheil über das Schöne eine solche allgemeine Stimme voraussetzt, ist auſser Zweifel; ohne diese Voraussetzung würde gar kein Urtheil über das Schöne möglich sein. Diese allgemeine Stimme ist also blos eine Idee, ob und worauf sie gegründet ist, wird in der Folge von uns untersucht werden müssen; so viel aber ist gewiſs, daſs jeder der einen Gegenstand für schön erklärt, es in Beziehung, in Hinsicht auf diese Idee thut. Daraus folgt doch keinesweges, daſs ein solches Urtheil über das Schöne immer mit Recht auf allgemeine Einstimmung Anspruch macht, denn es kann jemand ein ästhetisches Urtheil für ein Urtheil des Reflectionsgeschmacks halten, was doch nicht ein solches ist, sondern entweder zu den Urtheilen über das Angenehme oder über

das Gute gehört. Eine Mutter nennt ihre Tochter schön, und giebt dadurch zu erkennen, sie erwarte jedermann werde ihr im Wohlgefallen über die Gestalt ihres Kindes beistimmen, allein sie irrt, indem ein Interesse der Neigung ihr Wohlgefallen bestimmt, wo also keine allgemeine Einstimmung zu erwarten. — Dies hebt aber noch nicht auf, daſs es kein Geschmacksurtheil über das Schöne d. h. kein ästhetisches Urtheil, welches auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen könne, gebe; denn wer der Mutter, um das obige Beispiel beizubehalten, widerspricht, und ihre Tochter nicht schön findet, macht gleichfalls bei seinem Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anspruch, und behauptet nur, die Mutter habe fälschlich ein interessirtes Wohlgefallen am Angenehmen für ein uninteressirtes am Schönen gehalten. — Jemand der ein Urtheil über das Schöne fällt, kann nur durch das bloſse Bewuſstsein, daſs er alles abgesondert habe, was zum Angenehmen und Guten gehört, gewiſs werden, daſs das Wohlgefallen was ihm noch übrig bleibt, auf jedermanns Einstimmung Anspruch machen könne; ein Anspruch, dessen Erfüllung deshalb nicht mit Sicherheit zu erwarten steht, weil doch dunkle Vorstel-

lungen die sich auf das Angenehme oder Gute beziehen, selbst ohne unser Wissen und gegen unsern Willen Einfluſs auf unser Urtheil gehabt haben können.

Eben so ist die wirkliche Einstimmung in Ansehung der Schönheit eines Gegenstandes kein sicheres Kennzeichen für die Ächtheit des Urtheils als Reflectionsurtheils des Geschmacks; obgleich wenn Menschen von verschiedenen Nationen und zu verschiedenen Zeiten in ihrem Urtheil übereinkommen, die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit eines solchen Urtheils zu einem sehr hohen Grade anwächst. Dies ist z. B. der Fall bei den Kunstwerken, die aus dem Alterthum uns übrig geblieben und welche eine fast allgemeine Stimme für schön erklärt.

Doch verdient bei Betrachtung der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung, ob ein bestimmter Gegenstand schön sei oder nicht, noch angemerkt zu werden, daſs in Ansehung des Angenehmen die Urtheile nicht selten grade zu entgegengesetzt sind, so daſs dem einen gefällt, was dem andern miſsfällt (dem einen sind Austern eine vorzügliche Delicatesse, der andere findet sie abscheulich); da hingegen bei dem Schönen dies nicht so

oft statt findet, sondern der eine blos negativ in das Urtheil des andern nicht einstimmt; was der eine schön findet, findet der andre nicht grade zu häfslich, sondern nur nicht schön; und umgekehrt, was der eine häfslich findet, findet nicht leicht ein andrer schön, sondern nur nicht häfslich. Ob wir gleich nicht behaupten wollen, dafs nicht auch zumal bei sehr grofser Verschiedenheit der Ausbildung, Urtheile über das Schöne sich ganz grade zu entgegengesetzt sein können.

Der logischen Quantität nach ist ein jedes Geschmacksurtheil über das Schöne ein *einzelnes*, wir wollen einen jeden Gegenstand einzeln betrachten um zu wissen, ob er ein Wohlgefallen, was wir für allgemein mittheilbar halten, hervorbringe oder nicht. — Es kann aber auch hier, wie wir bei den Urtheilen über das Angenehme angemerkt haben, aus mehreren einzelnen Urtheilen, durch die logische Abstraction ein allgemeines Urtheil abgezogen werden (z. B. die Rosen sind schön), allein dieses Urtheil hat immer nur comparative logische Allgemeinheit, weil die Induction nie als vollständig betrachtet werden kann.

3. *Vergleichung der ästhetischen Urtheile der Relation nach.*

Unter logischer Relation eines Urtheils versteht man das Verhältnifs der zum Urtheil verbundenen Vorstellungen; sie bestimmt, *in wiefern* die Vorstellungen verbunden sind. Ich setze dies als aus der Logik bekannt voraus, auch ist im ersten Theil dieser Darstellung das Nöthige davon vorgetragen worden, worauf ich meine Leser verweise. Die ästhetische Relation betrachtet das inwiefern die Vorstellungen im Urtheil verbunden sind in Beziehung auf das urtheilende Subjekt. Der logischen Relation nach sind das Urtheil über das Angenehme, Schöne und Gute von einerlei Art, sie sind nämlich kategorisch, indem sie von dem Gegenstande ein Merkmal aussagen: der Geruch der Rose ist angenehm, die mediceische Venus ist schön, der Rhabarber ist nützlich, sein Wort halten ist gut u. s. w.

Jedes ästhetische Urtheil, welches über Wohlgefallen oder Mifsfallen eines Gegenstandes spricht, drückt einen Zustand des Urtheilenden aus; und man kann also der ästhetischen Relation nach fragen: Ist dieser Zustand von der Beschaffenheit des Gegenstandes (dem Merkmal was ihm im Urtheil beigelegt wird) abhängig oder ist es die Beschaf-

ſenheit des Gegenstandes von dem Zustand des Urtheilenden? mit andern Worten: Ist das Merkmal was dem Gegenstande im Urtheil beigelegt wird die Bedingung des Wohlgefallens oder Miſsfallens, oder ist das Wohlgefallen oder Miſsfallen die Bedingung des dem Gegenstande beigelegten Merkmals? Ist das erstere der Fall, so geht das Urtheil vor dem Gefühl der Lust vorher; findet aber das andere statt, so folgt das Urtheil auf das Gefühl der Lust.

Dem Urtheil über das Angenehme geht das Gefühl der Lust vorher, denn sie ist nichts anders als das Wohlgefallen an der Sinnesempfindung; darum macht es auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch. Das Wohlgefallen am Guten folgt auf das Urtheil und setzt dasselbe voraus; und da das Urtheil ein Erkenntniſsurtheil ist, fordert es als solches Allgemeingültigkeit, und das Wohlgefallen wird unter Voraussetzung der Anerkennung des Zwecks für nothwendig erklärt. Ginge beim Urtheil über das Schöne die Lust an dem gegebenen Gegenstande vor dem Urtheil her, so müſste die Lust durchaus durch die Sinnenempfindung gegeben werden und da diese nur Privatgültigkeit haben kann, so

würde das Geschmacksurtheil über das Schöne, welches allgemeine Einstimmung ansinnt, nicht möglich sein. Dadurch unterscheidet sich also das Urtheil über das Schöne von dem über das Angenehme. — Allein es fällt auch wieder in die Augen, dafs dem Wohlgefallen am Schönen, nicht wie beim Guten, das Urtheil als Erkenntnifs vorausgehen kann, denn sonst müfste ich die Einstimmung in mein Urtheil, dafs etwas schön oder häfslich sei, andern nicht blos ansinnen, sondern sie durch Erkenntnifs grade dazu zwingen; welches gleichfalls nicht der Fall ist. Es mufs also dem Urtheil über das Schöne zwar etwas subjektives (keine objektive Erkenntnifs), das aber doch allgemein mittheilbar ist, zum Grunde liegen, was auf der einen Seite die Lust, auf der andern Seite das Urtheil begründet. Es ist also die allgemeine *Mittheilungsfähigkeit* des Gemüthszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als die in dem Urtheilenden liegende Bedingung des Geschmacksurtheils, die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben mufs. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden als Erkenntnifs und Vorstellung, insofern sie zur Erkenntnifs gehört. Da nun der Bestimmungsgrund zu einem Ge-

schmacksurtheil über das Schöne blos subjektiv sein soll, so kann er nicht Erkenntniſs des Gegenstandes sein, weil er sonst objektiv wäre. Folglich muſs dieser Bestimmungsgrund etwas in dem Urtheilenden sein, das zwar nicht eine zur Erkenntniſs gehörige Vorstellung, aber doch ein dazu gehörender Zustand ist; d. h. es muſs der Gemüthszustand sein, welcher im Verhältniſs der Vorstellungskräfte zueinander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntniſs überhaupt beziehen; es ist mit andern Worten, der Gemüthszustand, wo Einbildungskraft und Verstand (denn beide sind zur Erkenntniſs erforderlich) in dem Verhältniſs gegen einander gesetzt werden, daſs sie sich anschicken eine Erkenntniſs hervorzubringen. Die Vorstellung des Gegenstandes wirkt so auf Einbildungskraft und Verstand ein, daſs diese gestimmt (angetrieben) werden, ihre Functionen zu verrichten. Die Vorstellung des Gegenstandes ist der Beschaffenheit beider Vorstellkräfte angemessen, für beide zweckmäſsig. Dieser Zustand ist der Grund eines Gefühls der Lust, welches wir für allgemeinmittheilbar halten, weil es sich auf Kräfte des Gemüths gründet, die wir allgemein voraussetzen müssen, wenn

Erkenntniſs überhaupt möglich sein soll. Dies bedarf vielleicht für einige meiner Leser noch einer Erläuterung, welche ich also hinzufügen will.

Im ersten Theil dieses Werks ist gezeigt, daſs zur Erkenntniſs eines Gegenstandes zwei Vorstellungen erforderlich sind, eine Anschauung und ein Begrif, durch den letzten wird die Anschauung auf ein Objekt bezogen, und erhält dadurch objektive oder allgemeine Gültigkeit. Eine jede Erkenntniſs eines Gegenstandes als eine solche fordert allgemeine Mittheilbarkeit und sie hört auf Erkenntniſs zu sein und wird ein bloſses subjektives Spiel der Vorstellungen ohne alle Realität, wenn man diese Allgemeingültigkeit von ihr verneint. Diese Allgemeingültigkeit der Erkenntniſs für alle Menschen setzt aber voraus, daſs die zur Erkenntniſs erforderlichen Vorstellungsvermögen bei allen gleiche Beschaffenheit (der Art, wenn gleich nicht dem Grade nach) haben. Hat dies Richtigkeit, so springt in die Augen, daſs ein Gegenstand, der für die Erkenntniſsvermögen des einen Menschen zweckmäſsig (zum Behuf ihrer Thätigkeit), ist, auch für alle als zweckmäſsig betrachtet werden müsse. Folglich wenn ein Gegenstand bei

mir

mir meine Erkenntnifskräfte so zu ihren Functionen bestimmt, dafs diese leicht von statten gehen, folglich kein Zwang, sondern nur eine freie Thätigkeit, dabei gefühlt wird, dafs die Function keine Arbeit, sondern blos Spiel wird, so kann ich voraus setzen, es werde der Gegenstand dies bei allen Menschen thun. Diese Zweckmäfsigkeit des Gegenstandes für meine Erkenntnifskräfte erkenne ich aber nicht durch Begriffe (denn das Schöne beruht nicht auf Begriffen), sondern durch den Gemüthszustand in welchen ich versetzt werde; ich werde des Spiels, der Leichtigkeit der Thätigkeit meiner Erkenntnifskräfte inne, und dieses Gefühl ist ein Gefühl der Lust. — Welches sind aber die Vorstellungsvermögen, welche zum Erkennen eines Gegenstandes erforderlich sind? Erstlich das Anschauungsvermögen (Sinnlichkeit) und das Begrifvermögen (Verstand). Die Sinnlichkeit kömmt sowohl als Sinn, welche die Materie der Anschauung liefert, als auch als Einbildungskraft, welche die Materie zusammen verbindet und dadurch die Form der Anschauung bestimmt, in Wirksamkeit. Das was der Sinn als Materie liefert kommt beim Schönen nicht in Betracht, weil es stets nur als subjektiv angesehen wer-

den kann und es für uns ewig unmöglich bleiben wird, auszumachen, ob zwei enschen dieselbe Vorstellung der Materie einer Anschauung haben, wenn sie auch beide in der Benennung übereinstimmen *). Es bleibt also blos noch die Einbildungskraft und der Verstand; erweckt ein uns gegebener Gegenstand die Thätigkeit derselben so, daſs sie in dem Verhältniſs gegen einander kommen, als zu einer Erkenntniſs erforderlich ist, und werden wir dieses Zustandes, der Lust erzeugt inne, so sprechen wir das Urtheil: Der Gegenstand ist schön, und sinnen aus den oben angegebenen Gründen jedermann an, er solle uns beipflichten.

Folgendes wird nun deutlich werden. So wie durch die Übereinstimmung einer Anschauung mit einem Begrif Erkenntniſs sich ergiebt, welche mit Recht Allgemeingültigkeit fordert; so findet sich beim Schönen Übereinstimmung der zur Erkenntniſs erforderlichen Vermögen, Einbildungskraft und Verstand, welche also auch Allgemeingültigkeit er-

*) So läſst sich z. B. auf keine Weise je ausmitteln, ob *A* und *B* von der Farbe des Scharlachs der vor ihnen liegt, gleiche Vorstellung dem Inhalte nach haben, ob ihn gleich beide *roth* nennen.

wartet, aber aus keinem objektiven, sondern blos subjektiven Grunde.

Diese Erörterung des Geschmacksurtheils über das Schöne führt uns auf den Begrif der Zweckmäſsigkeit, welcher ganz offenbar an die Schönheit sich anschlieſst. Wir wollen jetzt näher zu bestimmen suchen, auf welche Weise der Begrif der Zweckmäſsigkeit mit dem Geschmacksurtheil in Verbindung steht.

Hier entsteht zuerst die Frage: Was ist Zweck? Was zweckmäſsig? —

Es baut jemand ein seltsames Gebäude mit vielen Fenstern, wir fragen den Bauherrn: Was haben Sie bei diesem Gebäude für einen Zweck? Das heiſst offenbar nichts anders, welches ist der Begrif den Sie sich vorher machten, und der nun durch das Gebäude hervorgebracht werden soll. Er antwortet uns: es soll zum Aufbewahren des Getreides dienen (ein Kornspeicher sein). Das Aufbewahren des Getreides, welches er seinen Zweck nennt, ist also ein Gegenstand, der durch einen Begrif vorgestellt wird (der Gegenstand eines Begrifs wie Kant sich ausdrückt), und dieser Begrif ist die Ursach von dem Gebäude. Der Gegenstand der hervorgebracht wird, der die Wirkung des *gedachten (vorgestell-*

ten) Zwecks ist, heiſst das *Mittel,* und insofern er mit dem Zwecke übereinstimmt, wird er *zweckmäſsig* genannt. So finden wir es, um das obige Beispiel beizubehalten, zweckmäſsig an dem aufgeführten Gebäude, daſs es viele Fenster hat, um durch das Durchstreichen der Luft das aufgeschüttete Getreide vor Verderbniſs zu schützen. Was zu dem Zweck nicht wirkt, heiſst *unzweckmäſsig,* was ihm entgegen wirkt, *zweckwidrig.* Bei der Causalität nach Zwecken findet sich folgende Eigenthümlichkeit: Der Begrif des Zwecks geht in der Vorstellung des Mittels vorher, und wird die Ursache desselben, in der Wirklichkeit hingegen, wird das Mittel Ursach und der Zweck die Wirkung. Unser Bauherr dachte sich zuvörderst den Zweck Getreide aufzuschütten, daraus entsprang die Vorstellung eines dazu aufzuführenden Gebäudes (Mittel), die Vorstellung des Zwecks ward die Ursach des aufgeführten Gebäudes, und nun wird das Gebäude die Ursache, der reale Grund der Möglichkeit, daſs das Getreide aufbewahrt werden kann.

Wo also nicht blos die Erkenntniſs von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (entweder seiner Existenz überhaupt

oder seiner Form nach) als Wirkung, nur dadurch als möglich gedacht wird, dafs diese Wirkung als Begrif den Gegenstand hervorgebracht hat, da denkt man sich einen Zweck. Ich kann mir die Existenz der Hieroglyphen nicht anders als dadurch vorstellen, dafs sie jemand nach Begriffen hervorgebracht hat; ich denke also dafs die Hieroglyphen einen Zweck haben. Man findet an den Ufern der Ostsee Steine, welche die Form eines Keils haben, und wo in der Nähe ihrer Grundfläche ein rundes Loch sich befindet; wir können uns diese Form nicht anders erklären, als dafs sie nach Begriffen hervorgebracht sind, daher rieth man auf den Zweck, den sie gehabt haben, glaubt z. B. sie hätten zu Beilen gedient.

Das Vermögen, welches durch seine Vorstellungen Ursach von dem Gegenstand derselben wird, heifst *Begehrungsvermögen*, und ist es nur durch Vorstellung von Zwecken, Begriffen, bestimmbar, so heifst es *Wille*. Die Existenz eines Gegenstandes oder seine Form von einem Zweck ableiten, heifst also sie als Wirkung eines Willens betrachten.

Wir müssen, wenn wir von Gegenständen etwas aussagen, unterscheiden, ob sie wirk-

lich so sind, oder ob es *uns* nur unter diesen Bedingungen möglich wird, sie zu erklären und zu begreifen. — So nennen wir ein Objekt, (auch eine Handlung, einen Gemüthszustand) *zweckmäſsig*, nicht blos dann, wenn es wirklich nach Zwecken hervorgebracht ist, und mit diesen zusammen stimmt; sondern auch dann, wenn es uns unmöglich wird die Beschaffenheit desselben zu erklären und zu begreifen, sobald wir nicht annehmen, es sei durch eine Causalität nach Zwecken, d. h. durch einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hat, hervorgebracht. — Wir können also etwas für zweckmäſsig erklären, ob wir gleich zugestehen, daſs seine Existenz oder die Existenz seiner Form freilich *absolut-nothwendig* keinen Zweck voraussetzt, sobald wir uns nur bewuſst sind, wir können diese Existenz nicht anders erklären. Mag es immerhin sein, daſs ein höherer Geist mit gröſsern Erkenntniſskräften als die meinigen sind, ausgerüstet, den Bau eines Baums aus bloſsen mechanischen Gesetzen der Causalität erklären kann, und daſs der Baum wirklich so hervorgebracht wird, für ihn also kein Zweck statt findet; so kann ich doch den Bedingun-

gen meiner Erkenntnifskräfte gemäfs, die Existenz desselben der Möglichkeit nach, nicht anders erklären, als dafs ich ihren Grund in einen Willen setze. Die Zweckmäfsigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursach dieser Form nicht in einem Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit, nur indem wir sie von einem Willen ableiten uns begreiflich machen können. Nur haben wir nicht immer nöthig, das was wir beobachten, durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen; also können wir an Gegenständen eine Zweckmäfsigkeit der Form noch durch unsere Reflection wahrnehmen, ohne dafs wir ihr einen Zweck (als Materie der Zweckverknüpfung) zum Grunde legen.

Aller Zweck ist entweder subjektiv oder objektiv. Er heifst *subjektiv*, wenn er auf Triebfedern, subjektiven Beweggründen, *objektiv*, wenn er auf objektiven (allgemeingültigen) Beweggründen beruht. — Das Urtheil über das Angenehme beruht auf einem Gefühl, ist interessirt, und setzt daher einen subjektiven Zweck voraus. Das Urtheil über das Gute beruht auf Begriffen und setzt einen objektiven Zweck voraus. Beim Angenehmen findet subjektiver Zweck und subjektive Zweck-

mäſsigkeit, beim Guten objektiver Zweck und objektive Zweckmäſsigkeit statt. — Beim Schönen findet, wie wir gleich zeigen wollen, weder subjektiver noch objektiver Zweck, sondern blos subjektive Zweckmäſsigkeit statt. Es kann bei einem Urtheil, wodurch ein Gegenstand für schön erklärt wird, kein subjektiver Zweck statt finden, weil das Urtheil sonst nicht uninteressirt sein würde, kein objektiver, weil das Urtheil sonst ein Erkenntniſsurtheil (nicht blos ästhetisch, sondern logisch) sein müſste; das Geschmacksurtheil, eben weil es ästhetisch ist, setzt keinen Begrif des Gegenstandes voraus, der doch erforderlich, wenn in ihm von einem objektiven Zweck d. h. von der innern oder äuſsern Möglichkeit des Gegenstandes durch diese oder jene Ursach die Rede wäre. — Zweckmäſsigkeit aber kömmt offenbar einem Gegenstande zu, den wir schön finden sollen, denn er ist zweckmäſsig für unsere Vorstellungskräfte (Einbildungskraft und Verstand), welche in eine unter sich angemessene Thätigkeit gesetzt werden müssen, wenn Erkenntniſs zu Stande kommen soll. Diese Zweckmäſsigkeit kann aber nicht objektiv sein, weil sie sonst Erkenntniſs des Gegenstandes voraussetzen müſste;

sie ist also blos subjektiv, d. h. der Gegenstand wird als angemessen einer Eigenschaft des Subjekts betrachtet. — Demungeachtet drücken wir unser Urtheil, wodurch wir einen Gegenstand für schön erklären, als allgemeingültig aus, gleichsam als wäre die Zweckmäſsigkeit des Gegenstandes objektiv, dies aber aus dem Grunde, weil wir dasjenige in uns, dem der Gegenstand als angemessen vorgestellt wird, allen zuschreiben müssen, weil darin die Möglichkeit einer Allgemeingültigkeit und allgemeinen Mittheilbarkeit der Erkenntniſs überhaupt gegründet ist. Wären nicht Einbildungskraft und Verstand und das Verhältniſs derselben gegeneinander zum Behuf einer Erkenntniſs bei allen Menschen wesentlich übereinstimmend, so wären unsere Vorstellungen gar nicht mittheilbar, alles wäre blos subjektiv und keine Erkenntniſs möglich, weil zu derselben Objektivität erforderlich ist. Daher muſs ich das Geschmacksurtheil auch für allgemein mittheilbar halten, eben so wie ein Erkenntniſsurtheil, nur mit dem Unterschied, daſs die allgemeine Mittheilbarkeit des erstern nicht auf Begriffen beruht, wie bei dem letztern. —

Das Geschmacksurtheil steht also hier,

wie bei den vorigen Titeln der Urtheile, zwischen dem Angenehmen und Guten mitten inne; es sagt zwar wie das Angenehme, nur subjektive Zweckmäſsigkeit aus, aber eine solche, die ich für jedermann erwarten kann; es macht wie das Gute auf das allgemeine Anerkennen der Zweckmäſsigkeit Anspruch, aber nicht durch Begriffe, sondern durch Gefühl, also nicht auf objektivem, sondern auf subjektivem Wege.

Da das Geschmacksurtheil gar nicht auf den Zweck sieht, so ist die Zweckmäſsigkeit, die dem Gegenstande, wenn er schön genannt werden soll, beigelegt werden muſs, nicht *material*, sondern blos *formal*.

Mit dieser Untersuchung über Zweck und Zweckmäſsigkeit, die an einem Gegenstande betrachtet werden müssen, ist eine andere Untersuchung nahe verwandt, welche zur Beurtheilung der Darstellung des Schönen dient, die durch Baumgarten zuerst gegeben, und nachher von mehreren deutschen Philosophen ihren Geschmackslehren über das Schöne (Ästhetiken) zum Grunde gelegt worden. Sie betrift die Vollkommenheit des Gegenstandes, den wir für schön erklären.

Die *objektive Zweckmäſsigkeit* besteht

in dem Zusammenstimmen des Mannigfaltigen des Gegenstandes zu einem Begrif. Sie ist entweder *äuſsere* oder *innere*, bei der erstern ist der Begrif etwas von dem Gegenstande verschiedenes, worauf der Gegenstand sich als Mittel bezieht, bei der zweiten ist es der Begrif des Gegenstandes selbst. Die äuſsere objektive Zweckmäſsigkeit heiſst *Nützlichkeit*, die innere *Vollkommenheit*. Wenn die mannigfaltigen Theile des Gebäudes, um mich auf das oben gegebene Beispiel vom Kornspeicher zu berufen, seine Höhe, sein Dach, seine Fenster, seine Lage u. s. w. zu dem Begrif, daſs es zum Aufbewahren des Getreides dienen soll, zusammenstimmt, so ist es äuſserlich objektiv zweckmäſsig, und seine Zweckmäſsigkeit ist seine Nützlichkeit. — Bei der innern Zweckmäſsigkeit (Vollkommenheit) frage ich blos was der Gegenstand sein, nicht wozu er dienen soll; z. B. wenn ich die Vollkommenheit der vor mir stehenden Statue beurtheilen soll, so muſs ich zuerst wissen, was sie sein soll; daraus daſs sie eine männliche Figur ist, über deren Schulter eine Löwenhaut herabhängt und die eine Keule trägt, schlieſse ich, die Statue soll ein Herkules sein, und nun bin ich im Stande über ihre Vollkommenheit

zu urtheilen. Hier ist ganz und gar nicht davon die Rede, wozu die Statue des Herkules dienen soll, ob in einem Prunkzimmer, oder auf einem Pallast, oder in einem Garten oder auf einer Wasserleitung aufgestellt zu werden. — Die Vollkommenheit eines Gegenstandes aber ist wieder von doppelter Art, entweder *qualitativ* oder *quantitativ*. Bei der qualitativen wird darauf gesehen, ob das Mannigfaltige des Gegenstandes mit dem Begriffe von dem, was er sein soll, zusammenstimmt (es ist hier von der Beschaffenheit, Qualität, des Mannigfaltigen in dem Objekt die Rede); bei der quantitativen Vollkommenheit, die man auch *Vollständigkeit* nennt, ist die Frage, ob der Gegenstand auch alles das enthält, was zu seinem Begrif erforderlich ist; es liegt ihr offenbar der Gröſsenbegrif der Allheit zum Grunde und es wird dabei vorausgesetzt, daſs der Begrif, was das Ding sein soll, schon zum vorausbestimmt gedacht worden. Tadle ich an der aufgestellten Statue des Herkules, daſs sie zu schwache Schultern habe, oder lobe ich das kurze krause Haar, was in kleinen Locken die Schläfe bekränzt; so spreche ich in beiden Fällen von der qualitativen Vollkommenheit derselben. Fehlte

dem Herkules sein Finger, so wäre er unvollständig. — Man nennt die qualitative Vollkommenheit auch die *formale* und die quantitative die *materiale;* weil die letztere darauf sieht *was* da ist, und die erstere, *wie* es da ist.

Es war sehr natürlich, daſs diejenigen, welche die Beurtheilung des Schönen zu einer Wissenschaft erheben und die Regeln des Geschmacks in eine systematische Verbindung bringen wollten, sich nach einem Begrif der Schönheit umsahen, der zur Grundlage ihres Gebäudes tauglich wäre; sie muſsten um so eher einen solchen Begrif für möglich halten, da sie wohl einsahen, daſs das Urtheil, wodurch etwas für schön erklärt wird, nicht in der bloſsen Sinnenempfindung gegründet sein könne, weil es gleich einem logischen Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht. Hatte man einmal angenommen, die Schönheit beruhe auf einem Begrif, so war dies der Zweck, und zwar objektiver Zweck (gleichfalls wegen der Allgemeingültigkeit). Da es zweierlei Arten des Zwecks äuſsere und innere giebt, so war hier zu wählen; Batteux nahm den erstern an, er setzte die Schönheit des Gegenstandes in Nützlichkeit, in Beziehung auf

unsre eigene Vollkommenheit oder auf unsern eigenen Nutzen. Baumgarten aber und mehrere deutsche Philosophen setzten sie in Vollkommenheit, die aber, um das Geschmacksurtheil vom Erkenntnifsurtheil zu unterscheiden, in dem erstern nicht deutlich, sondern nur verworren gedacht werde. — Da bei der anhängenden Schönheit, wie wir oben gesehen haben, allerdings von Vollkommenheit die Rede sein mufs (wenn sie gleich nicht das ganze Geschmacksurtheil begründet), so war es um so leichter, Schönheit und Vollkommenheit für gleichbedeutend zu halten. —

Dafs die Behauptung des Batteux, die Schönheit sei in der Nützlichkeit zu setzen, unrichtig ist, ergiebt sich aus dem was wir über die Geschmacksurtheile gesagt haben, hinreichend; der Torf hat mannigfachen Nutzen für mich, ich finde ihn aber doch nicht schön, da hingegen das Dasein einer Blume, die am Wege steht, mir ganz gleichgültig ist und ich sie dennoch für schön erkläre.

Was aber die Behauptung der deutschen Philosophen, Schönheit sei Vollkommenheit, betrift, so ist die freie Schönheit eine Instanz dagegen welche gewifs nicht gehoben werden kann, da es bei ihr gar nicht darauf an-

kommt, was der Gegenstand sein soll. — Die Ästhetiker fühlten wohl, daſs zwischen den Geschmacks- und Erkenntniſsurtheilen ein Unterschied ist, sie glaubten aber dieser sei nicht specifisch (wie wir ihn angegeben haben, daſs das Geschmacksurtheil ästhetisch, das Erkenntniſsurtheil logisch ist), sondern blos dem Grade nach; sie behaupteten die Begriffe des Schönen und Guten seien ihrem Ursprung und Inhalt nach einerlei und blos der logischen Form nach unterschieden, der erstere blos ein verworrner, der andere ein deutlicher Begrif der Vollkommenheit. Dieser von ihnen angegebene Unterschied gründete sich auf einer Behauptung der Leibnitzischen Schule, deren wir im ersten Theil dieser Darstellung auch Erwähnung gethan, daſs Anschauungen und Begriffe (Vorstellungen durch die Sinne und durch den Verstand) der Art nach einerlei und nur durch die verschiedenen Grade des Bewuſstseins von einander unterschieden wären; ein dunkler und verworrner Begrif sei eine Anschauung, so wie eine deutliche Anschauung ein Begrif. So unrichtig diese Behauptung in Rücksicht der Vorstellungen ist, indem Anschauungen und Begriffe

specifisch verschieden sind; eben so irrig ist auch die Meinung, die Schönheit für eine verworrene Vorstellung der Vollkommenheit zu halten. Als Beweis der Richtigkeit der Behauptung stellte Meier, Baumgartens Commentator in seinen Anfangsgründen der schönen Wissenschaften folgendes Beispiel auf: „Die Wangen einer schönen Person, auf welchen die Rosen mit einer jugendlichen Pracht blühen, sind schön, so lange man sie mit bloſsen Augen betrachtet. Man beschaue sie aber durch ein Vergröſserungsglas; wo wird die Schönheit geblieben sein? Man wird es kaum glauben, daſs eine ekelhafte Fläche, die mit einem groben Gewebe überzogen ist, die voller Berge und Thäler ist, deren Schweiſslöcher mit Unreinigkeit angefüllt sind, und welche über und über mit Haaren bewachsen ist, der Sitz desjenigen Liebreitzes sei, der die Herzen verwundet. Und woher entsteht diese unangenehme Verwandlung? Ist es nicht augenscheinlich, daſs die ganze Veränderung in unserer Vorstellung sich zugetragen, indem die undeutliche Vorstellung, durch Hülfe der Vergröſserungsgläser, dieser Zerstörer der Schönheit, in eine deutliche verwandelt worden." Der Verfasser hat durch diese Stelle

schon

schon gezeigt, daſs sein Geschmack nicht sehr gebildet war, wie hätte er sonst das aufgestellte Bild bis zum Ekelhaften ausmahlen können! Aber dies Beispiel beweist auch nicht, was es beweisen soll. Zugestanden, daſs durch Vergröſserungsgläser (die der Verfasser doch ungerecht mit dem Namen Zerstörer der Schönheit brandmarkt, indem sie auch oft Schönheiten entdecken, die dem unbewafneten Auge entgehen) die Anschauung der schönen Wangen des Mädchens deutlicher gemacht werden, und dadurch ihre Schönheit verliehren, so folgt daraus doch nichts weiter, als die Anschauung der Wangen des Mädchens, die mir durch das Vergröſserungsglas gegeben wird ist nicht schön, da hingegen die durch das bloſse Auge es ist. — Dies rührt blos von der Menge des Mannigfaltigen her, die wir durch Hülfe des Glases wahrnehmen, was sich nicht leicht zur Einheit eines Begrifs verbinden lassen will. — Anschauung bleibt Anschauung (Vorstellung durch den Sinn), ob wir sie durchs bloſse oder durchs bewafnete Auge erhalten um aber Vollkommenheit in einem Gegenstande, sei es dunkel oder deutlich, zu erkennen, müssen wir durchaus die Anschauung mit einem Begrif (von dem was

der Gegenstand sein soll) vergleichen; und dieser Begrif ist von der Anschauung specifisch verschieden, auf welchem Wege diese auch immer gegeben und durch welche Hülfsmittel das Bewuſstsein der in ihr enthaltenen Theilvorstellungen auch immer erhöht werden mag. Dies erhellt daraus, daſs wenn jemand auch durch ein Vergröſserungsglas alles das in den Wangen seiner Geliebten entdeckt, was uns Meyer so ausführlich schildert, so wird er freilich eben kein Wohlgefallen empfinden, allein er wird doch wahrlich auch nicht an den Zweck dieſer Schweiſslöcher, dieser Haare u. s. w., denken, und die Zusammenstimmung alles dieses Mannigfaltigen zu diesem Zwecke sich vorstellen. — Der gemeine Mann hat eine sehr verworrene Vorstellung von den Zweck der logarithmischen Tabellen, und ihrer Vollkommenheit, findet er sie etwa deshalb schön? —

Wenn wir behaupten, daſs das Wohlgefallen an Schönheit nicht auf Erkenntniſs (dunkle oder deutliche) der Vollkommenheit des Gegenstandes beruhe, so wollen wir damit nicht leugnen, daſs mit der Erkenntniſs der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen eines Gegenstandes zur Einheit seines innern Zwecks

Wohlgefallen verbunden sein könne, nur ist dies Wohlgefallen von der Lust, die in dem Geschmacksurtheil über das Schöne ausgedrückt wird, wohl zu unterscheiden.

4. Vergleichung der Urtheile, die ein Wohlgefallen an einem Gegenstande ausdrücken, der Modalität nach.

Wir werden hier die Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit in Beziehung auf das Wohlgefallen, was durch ein Urtheil ausgedrückt wird, betrachten müssen.

Man kann von einer jeden Vorstellung sagen, es sei *möglich*, daſs sie (als Erkenntniſs) mit einer Lust verbunden sei. Von dem, was ich *angenehm* nenne, sage ich, daſs es in mir *wirklich* Lust bewirke; vom *Schönen* denkt man sich, daſs es eine nothwendige Beziehung aufs Wohlgefallen habe, und dies letztere gilt auch vom *Guten*. Die Nothwendigkeit aber eines Geschmacksurtheils ist von der eines Urtheils, wodurch ein Gegenstand für *gut* erklärt wird, wohl zu unterscheiden. Beim Guten beruht diese Nothwendigkeit auf Begriffe, und ist entweder theoretisch- oder praktisch-objektiv, die erstere stützt sich auf Naturgesetzen, die andere auf Freiheitsgesetzen. Die Nothwendigkeit im Urtheil über

das Schöne beruht nicht auf Gesetzen, aus welchen die Richtigkeit des Urtheils durch Subsumtion abgeleitet wird; sondern die Nothwendigkeit wird in dem Urtheil, welches doch ein einzelnes ist, von selbst erkannt. Kant nennt diese Nothwendigkeit *exemplarisch*, d. h. die Nothwendigkeit der Beistimmung *aller* zu einem Urtheil, was wie Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird.

Daſs die Nothwendigkeit des Geschmacksurtheils von der logischen verschieden ist, sieht man daraus, daſs die Geschmacksurtheile der logischen Form nach nur einzelne Urtheile sind, da hingegen die nothwendigen Erkenntniſsurtheile allezeit allgemein sein müssen. Die Nothwendigkeit des Geschmacksurtheils ist daher auch nicht apodictisch, es kann aber auch diese Nothwendigkeit nicht aus der Erfahrung vermittelst der Induction abgeleitet werden, weil dadurch nie Nothwendigkeit eines Urtheils begründet werden kann und überdies die Geschmacksurtheile, wenn sie gleich Allgemeingültigkeit fordern, doch wie die Erfahrung lehrt, nichts weniger als allgemeingeltend sind.

Alle Nothwendigkeit ist entweder unbe-

dingt, oder bedingt; so führen die sittlich-praktischen Gesetze unbedingte Nothwendigkeit bei sich, sie fordern ohne alle Bedingung, ohne alle Voraussetzung, daſs etwas geschehen soll; z. B. Du sollst nicht stehlen; die Maximen der Klugheit haben nur bedingte Nothwendigkeit, sie bestimmen nur den Willen, insofern der Mensch den Zweck will. Z. B. Wer reich werden will, muſs sparsam sein, wo die Sparsamkeit nicht überhaupt, sondern nur unter Voraussetzung des Reichwerdens, geboten wird. —

Das Geschmacksurtheil sinnt jedermann Beistimmung an, es fordert daher, wie die sittlich- und technisch-praktischen Regeln etwas vom Subjekt, daher trägt es die Form des *Sollens*, denn derjenige, der etwas für schön erklärt, will, daſs jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären *solle*.

Die Tugend und Rechtspflichten, welche eine unbedingte Nothwendigkeit bei sich führen, beruhen auf Freiheit und gründen sich auf der mit Freiheit allein bestehenden Allgemeingültigkeit der Vorschrift. Ihre Form ist ein Sollen. Die technisch-praktischen führen nur eine bedingte Nothwendigkeit bei sich,

setzen bei dem Subjekt, was sie anerkennen soll, das Wollen eines Zwecks voraus, und geben das Mittel dazu an, dessen Gültigkeit auf Naturgesetzen beruht, und von diesen seine Nothwendigkeit erhält. Ihre Form ist: Wenn Du willst, so *mufst* Du. — Beide gründen sich auf einem Begrif, diese auf Naturnothwendigkeit, jene auf Freiheit. Die Nothwendigkeit des Geschmacksurtheils, welche ein Sollen zur Form hat, stimmt also in dieser Rücksicht mit den sittlichen Geboten überein, nur unterscheidet sie sich darin von derselben, dafs sie keinen Begrif zum Grunde legt; daher sie zwar die Freiheit in Anspruch nimmt, aber nicht solche, die durch einen bestimmten Begrif sich selbst zur Handlung bestimmt und diese Bestimmung der Willkühr von jedermann fordert, sondern diejenige, welche ohne Begrif jedermann Einstimmung im Wohlgefallen zum Urtheil über das Schöne (nicht zur Handlung), ansinnt; und so trägt die Nothwendigkeit des Geschmacksurtheils einer Seits die Form einer sittlich-praktischen Vorschrift (das Sollen, aber nicht als Gebot, sondern als erwartete Gunst); anderer Seits die Form eines theoretischen Urtheils, in sofern nicht gehandelt, sondern vom Gegen-

stand ein Merkmal (daſs er schön oder häſslich sei) ausgesagt werden soll. Die Nothwendigkeit, die wir dem Geschmack beilegen, ist nicht objektiv, sondern subjektiv und also bedingt. — Das Geschmacksurtheil kann daher zwar kein objektives Prinzip, weil es sonst apodictische Gewiſsheit bei sich führen müſste, aber es muſs ein subjektives Princip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, jedoch allgemeingültig bestimme, was gefalle oder miſsfalle. Dies Prinzip ist, daſs in jedem urtheilenden Subjekt sich etwas finden müsse, wodurch wenn ihm der Gegenstand gegeben wird, den wir schön finden, in ihm durch denselben ein gleiches Gefühl des Wohlgefallens erzeugt wird, welches ihn bestimmt, unserm Urtheil beizupflichten. Da dies nun nicht durch Begriffe geschehen kann, weil sonst das Urtheil ein wirkliches Erkenntniſsurtheil wäre, in dem Geschmacksurtheile aber doch die Schönheit dem Gegenstande, als wäre sie ein Erkenntniſsmerkmal desselben, beigelegt wird, so wählte man für das dem Geschmacksurtheile zum Grunde liegende subjektive Prinzip den Namen eines *Sinnes*, und da man es, wenn anders die Geschmacksurtheile mit Recht auf subjektive Allgemeingül-

tigkeit sollen Anspruch machen können, jedermann zuschreiben muſs, den Namen des *Gemeinsinnes (sensus communis)*.

Da dieser Ausdruck *Gemeinsinn* unrichtig verstanden zu wesentlichen Irrthümern verleiten könnte, so wollen wir noch einige Bemerkungen über denselben hinzufügen.

Sinn in der eigentlichen Bedeutung ist das Vermögen unmittelbarer objektiver Vorstellungen (Anschauungen), die uns durch Empfindung gegeben werden. Durch ihn erhalten wir die Materie der Anschauung, welche durch Hülfe der Einbildungskraft wirklich Anschauung wird.

Man braucht aber den Ausdruck Sinn auch in anderer Bedeutung, man spricht von einem Sinn für Wahrheit, Schicklichkeit, Gerechtigkeit u. s. w., ob man gleich weiſs, daſs die diesen Urtheilen zum Grunde liegenden Vorstellungen nicht in der Sinnlichkeit ihren Grund haben, sondern Begriffe sind. — Betrachtet man diesen Sprachgebrauch näher, so findet man, daſs man auch der Urtheilskraft, wenn nicht sowohl ihre Reflection, als vielmehr blos das Resultat derselben bemerklich ist, den Namen eines *Sinnes* giebt. So nennt man *sensus communis*, (gemeinschaft-

licher Sinn, gewöhnlich Gemeinsinn), das Beurtheilungsvermögen, welches in seiner Reflection auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluſs haben würden. Dieses geschieht nun dadurch, daſs man sein Urtheil an anderer ihre, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr blos mögliche Urtheile hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man blos von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhängen, abstrahirt, welches wiederum dadurch bewirkt wird, daſs man das, was in unserm Vorstellungszustande Materie, d. i. Empfindung ist, so viel wie möglich, wegläſst und lediglich auf die formale Eigenthümlichkeiten seiner Vorstellung oder seines Vorstellungszustandes Acht hat. — Diese Reflection ist ein Werk der Urtheilskraft. Die Urtheilskraft ist *intellectuel*, wenn sie nach Begriffen, *ästhetisch*, wenn sie nach Gefühlen urtheilt. Diesem zu Folge würde der *sensur communis* von dop-

pelter Art sein: *sensus communis logicus* und *aestheticus*. Jener stützt sich auf Begriffe, die freilich oft nur dunkel gedacht werden, und abstrahirt von allen Beschränkungen unserer eigenen Erkenntniſs, wodurch das Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anspruch zu machen, berechtigt ist; der letztere auf Gefühl und strebt von dem Urtheil über das Schöne, Reitz und Rührung (als blos subjektiv und privatgültig) abzuscheiden. Da der Geschmack als Beurtheilungsvermögen des Schönen nicht auf Begriffen sich stützt, so wird er mit weit mehrerem Rechte den Namen eines Gemeinsinns verdienen, als die intellectuelle Urtheilskraft, die zu Erkenntniſsurtheilen führt, und welche man, wenn mehr das Resultat ihrer Reflection als die Reflection selbst sichtbar wird, den *gemeinen, gesunden Menschenverstand* nennt *). — Beiläufig wollen wir

*) Der gemeine (gewöhnliche) Menschenverstand ist nicht immer der gesunde, wie die Erfahrung zur Genüge beweist. Hier werden beide Benennungen verbunden neben einander gestellt; aber in einer andern Bedeutung. Nur der Verstand ist gesund, welcher bei seinen Urtheilen das Subjektive vom Objektiven unterscheidet und verfährt, wie wir oben gezeigt haben. Dies ist aber das wenigste, was man von jedem Menschen als erkennenden Wesen mit Recht erwarten kann; und gemein heiſst hier, was jeder Mensch haben muſs, was zu besitzen kein Verdienst ist.

hierbei noch bemerken, daſs die Benennung moralischer Sinn statt moralisches Gefühl ganz unrichtig ist, weil wir durch dies Gefühl keine Erkenntniſs eines moralischen Gesetzes, sondern nur unseres Zustandes erhalten, der dadurch hervorgebracht wird, daſs wir eine Regel deutlich oder undeutlich gedacht, für sittliche Vorschrift halten.

So viel ist also ausgemacht, daſs wir ohne einen ästhetischen Gemeinsinn (den man aber für keinen äuſsern Sinn halten muſs) vorauszusetzen, kein Geschmacksurtheil für möglich erklären können. Ob und wie ein solcher Gemeinsinn als möglich gedacht werden könne, wollen wir weiter unten untersuchen; hier genügt es uns zu zeigen, daſs die Gültigkeit des Geschmacksurtheils mit der Gültigkeit der Voraussetzung dieses Gemeinsinns steht und fällt.

Kurze Übersicht der Eigenthümlichkeiten der reinen Geschmacksurtheile über das Schöne.

Um unsern Lesern die Übersicht des Gesagten zu erleichtern, wollen wir die charakteristischen Merkmale der reinen Geschmacksurtheile, die wir aus der Vergleichung derselben mit andern Urtheilen, welche gleichfalls

mit einem Wohlgefallen verbunden sind, aufgefunden haben, kurzgefaſst zusammen stellen.

Die reinen Geschmacksurtheile sind:

1. Der Qualität nach: nicht logisch, sondern ästhetisch, drücken kein objektives Verhältniſs der Vorstellungen, sondern nur ein subjektives, das Gefühl, aus, haben aber die Form der Erkenntniſsurtheile (man fügt nicht wie beim Angenehmen *mir* hinzu). Das Wohlgefallen was mit ihnen verbunden ist, ist ohne alles Interesse, beruht weder auf demselben, noch bringt es für sich genommen (ohne zufällige Beziehung) ein solches hervor; eben deshalb ist das Wohlgefallen am Schönen frei und als Gunst zu betrachten. Der logischen Qualität *) nach können sie bejahend und verneinend sein.

Der Quantität nach sind sie pluralistisch nicht egoistisch, sie sinnen jedermann Einstimmung an, doch können sie diese Einstimmung nicht wie die Erkenntniſsurtheile durch Begriffe erzwingen. — Ihrer logi-

*) Ich hoffe, daſs nachdem was im Vorhergehenden gesagt worden, meine Leser in dem Satz keinen Widerspruch finden werden; ein Urtheil ist ästhetisch — und es ist der logischen Qualität nach bejahend und verneinend.

schen Quantität nach, sind sie *einzelne* Urtheile.

3. Der Relation nach, findet beim Gegenstande den wir für schön erklären, eine subjektive Zweckmäſsigkeit ohne Zweck statt, die aber deshalb für allgemeingültig gehalten wird, weil sie Zweckmäſsigkeit für die Vorstellkräfte zu einer möglichen Erkenntniſs überhaupt ist. Die Vorstellung dieser subjektiven Zweckmäſsigkeit geht vor der Lust am Schönen her. Der logischen Relation nach sind die Geschmacksurtheile kategorisch.

4. Der Modalität nach kömmt ihnen subjektive Nothwendigkeit zu, die aber bedingt ist, und auf Voraussetzung eines Gemeinsinns, den wir Geschmack nennen, sich stützt. Ihre logische Form ist assertorisch.

Allgemeine Anmerkung.

Alles was wir im Vorhergehenden als Eigenthümlichkeiten des Geschmacksurtheils aufgezählt haben, betreffen nur dasselbe in so fern es *rein* ist, d. h. das Schöne nur allein und nichts weiter betrift. Die Geschmacksurtheile aber sind selten so rein, sondern gemeiniglich mit andern Gefühlen des Wohlgefallens verbunden, wovon wir in einem eigenen Abschnitt schon geredet und unsere Behauptung mit Beispielen belegt haben. Man muſs also bei einem Geschmacksurtheil, wenn es das eigentliche Schöne betreffen und mit Recht auf allgemeine Einstimmung An-

spruch machen soll, alles andere Wohlgefallen was durch Empfindung oder durch Begriffe gegeben wird (sinnliches oder intellectuelles Wohlgefallen) absondern. —

Das sinnliche Wohlgefallen beruht auf Empfindung und ist von doppelter Art; entweder ist es reine Lust, welche in beförderter Thätigkeit der Lebenskraft besteht, dann heifst es *Reitz*, oder es ist ein von Lust und Unlust zusammengesetztes Gefühl, in dem aber die Lust die Oberhand hat, dann heifst es *Rührung*. *Rührung* ist ein Gefühl, in dem Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergiefsung der Lebenskraft gewirkt wird. Beides mufs vom Wohlgefallen am Schönen getrennt werden, weil es die Materie des Urtheils zum Bestimmungsgrunde hat, und also nie auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann. Das Urtheil über das Schöne stützt sich blos auf die Form des Gegenstandes. Diesem scheint zu widerstreiten, dafs wir einfache Farben und Töne schön finden und von jedermann Einstimmung erwarten. Es scheint bei diesen blos von Empfindung und von gar keiner Form die Rede zu sein. Hätte diese Behauptung ihre Richtigkeit, so würde dadurch alles das, was wir über das Schöne gesagt haben, umgestofsen. — Allein schon der Umstand, dafs man die Töne und Farben für *rein* und nicht gemischt erklärt, zeigt an, dafs man Mannigfaltiges darin als zu unterscheiden voraussetzt; denn das Einfache kann eben so wenig rein als gemischt genannt werden. Das Reine besteht hier in der Gleichförmigkeit der Empfindung (die eine Zeitlang hindurch dauert), die durch nichts Fremdartiges gestört und unterbrochen wird und dies gehört blos zur Form.

Reitz und Rührung können zwar, wenn sie dem Geschmacksurtheil beigemischt sind, das Wohlgefallen am Schönen erhöhen, aber sie stören auch die Reinheit des Geschmacksurtheils und machen dasselbe weniger sicher.

Das intellectuelle Wohlgefallen welches auf Begriffen beruht, ist entweder das an Vollkommenheit, oder am Sitt-

lichguten, oder am Nützlichen. Die beiden letztern sind dem Urtheil über das Schöne ganz fremd; was aber den Begrif der Vollkommenheit betrift, so ist er wie wir schon gezeigt haben, bei der anhängenden Schönheit durchaus in Betracht zu ziehen; allein ob er gleich sodann das Wohlgefallen fixirt, und dasselbe vermehrt, auch als nothwendige Bedingung der Schönheit vorausgehen muſs, so gewinnt doch eigentlich weder die Vollkommenheit durch die Schönheit, noch die Schönheit durch die Vollkommenheit; sondern weil es nicht vermieden werden kann, daſs wenn wir die Vorstellung, durch welche uns ein Gegenstand gegeben wird, mit dem Objekte (in Ansehung dessen was es sein soll) durch einen Begrif vergleichen, wir sie auch zugleich mit dem Gefühl im Subjekte zusammen halten, so gewinnt das *gesammte Vermögen* der Vorstellungskraft, wenn beide Gemüthszustände zusammen stimmen.

Ein Geschmacksurtheil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem innern Zweck nur alsdann rein sein, wenn der Urtheilende entweder von diesem Zwecke keinen Begrif hätte (wie z. B. der gemeine Mann von dem Zwecke der Blumen) oder in seinem Urtheile davon abstrahirte. Aber alsdann würde dieser, ob er gleich ein richtiges Geschmacksurtheil fällete, indem er den Gegenstand als freie Schönheit beurtheilte, dennoch von dem andern, der die Schönheit an ihm nur als anhängende Beschaffenheit betrachtet (der auf den Zweck des Gegenstandes sieht) getadelt und eines falschen Geschmacks beschuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urtheilen: der eine nach dem, was er vor den Sinnen, der andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch diese Unterscheidung kann man manchen Zwist der Geschmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, daſs der eine sich an die freie, der andere an die anhängende Schönheit wende, der erstere ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurtheil fälle.

Alle unsere Erkenntniſs bezieht sich auf die Sinnenwelt und setzt Prinzipien *a priori* voraus, welche in dem Verstande ihren Grund haben; wir haben im ersten Theil die Rechtmäſsigkeit des Gebrauchs dieser Prinzipien im Felde der Erfahrung dadurch gezeigt, daſs wir bewiesen, ohne sie sei die Identität des Selbstbewuſstseins und alle Erkenntniſs überhaupt unmöglich. Eben so stellten wir Prinzipien für die Sittlichkeit auf, welche in der praktischen Vernunft selbst ihren Grund haben und deren Gültigkeit dadurch dargethan wurde, daſs ohne sie keine Freiheit der Willkühr, welche sich in uns, durch das Bewuſstsein: *Du sollst* ankündigt, möglich wäre. — Eine solche Darstellung der Rechtmäſsigkeit der Prinzipien muſs, wenn wir uns ihrer ruhig bedienen wollen, nothwendig gegeben werden. Kant nennt sie eine Deduction, ein Ausdruck, der von den Rechtslehrern hergenommen ist. Die Deduction für die Prinzipien der Erfahrung kann nicht empirisch sein, denn wir wollen nicht zeigen, wie und auf welchem Wege wir zum Bewuſstsein dieser Prinzipien gelangen, sondern ihre objektive Gültigkeit soll

soll *a priori* erklärt und dargethan werden; dies kann nun nicht durch Ableitung von noch höheren objektiven Prinzipien *a priori* geschehen, denn diese würden wiederum eine neue Deduction fordern. Die Gültigkeit dieser Prinzipien muſs sich also auf Etwas stützen, was unmittelbar *a priori* gegeben ist, und diese ist für die Naturgesetze die Identität des Selbstbewuſstseins, für die Sittengesetze das Bewuſstsein: Du sollst.

Eben so werden wir eine Deduction der Geschmacksurtheile versuchen müssen, und diese kann gleichfalls nicht empirisch sein, weil wir die Allgemeingültigkeit desselben nicht auf Stimmensammlung und Herumfragen bei andern, wegen ihrer Art zu empfinden, gründen, sondern jeder sein Urtheil nach seiner Contemplation des Gegenstandes fällt und gleichsam sein Urtheil als Autonomie anerkennt, sich nicht als Heteronomie aufdringen läſst, aber doch die Einstimmung von andern erwartet.

Man kann diese Aufgabe auch so vorstellen: Wie ist ein Urtheil möglich, das blos aus dem, dem urtheilenden Subjekt *eigenen* Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriffe, diese Lust,

als der Vorstellung desselben Objekts in *jedem andern Subjekte* anhängig, *a priori* d. i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurtheilte.

Wir haben im Vorhergehenden gesehen, daſs die Geschmacksurtheile ihre subjektive Nothwendigkeit und damit in Verbindung stehende ästhetische Allgemeinheit auf die Voraussetzung eines Gemeinsinns unter dem Namen des Geschmacks (*sensus communis aestheticus*) gründen, und die Gewährleistung der Rechtmäſsigkeit der reinen Geschmacksurtheile wird also die Befugniſs zur Voraussetzung eines solchen Gemeinsinns darthun müssen.

Das Prinzip der reinen Geschmacksurtheile über das Schöne kann kein objektives sein, denn sonst würde die Richtigkeit eines jeden einzelnen dieser Geschmacksurtheile daraus erhellen, daſs man den Gegenstand über den das Urtheil gefällt werden soll, unter das Prinzip subsumirt, und also einen Vernunftschluſs macht; dann aber lieſse sich das Geschmacksurtheil beweisen und hätte objektive Gültigkeit, welches nicht der Fall ist. Es muſs also das Prinzip subjektiv sein. — Daher der Ausdruck *Sinn* für den Geschmack, wenn man ihn einen *Gemeinsinn* nennt.

Ferner mufs dieses Prinzip in jedermann vorausgesetzt werden, weil sonst das Urtheil keine ästhetische Allgemeinheit haben würde, daher nennt man den Geschmack *Gemeinsinn.* — Unter dieser Voraussetzung erklärt sich, warum ein reines Geschmacksurtheil über das Schöne ein einzelnes Urtheil ist, jedermann Einstimmung ansinnt, subjektive Zweckmäfsigkeit von dem Gegenstand voraussetzt und subjektive Nothwendigkeit aussagt.

Worin besteht denn nun aber dieser Gemeinsinn? Ist es ein äufserer Sinn? oder wird er nur uneigentlich ein Sinn genannt, und gehört das Urtheil eigentlich dem Verstande an? oder wenn dies beides nicht sein sollte, worin besteht er denn?

Ein äufserer Sinn kann er nicht sein, ob wir gleich von äufsern Gegenständen im Geschmacksurtheil etwas) aussagen; denn durch den Sinn wird uns die Materie einer Anschauung gegeben, und die mit der Materie einer Anschauung verknüpfte Lust, ist Annehmlichkeit, welche sich durch ihre bloſse Privatgültigkeit von der Lust beim Schönen sehr unterscheidet.

Man pflegt auch wohl im gemeinen Le-

ben, die obern Erkenntnifsvermögen, wenn sie richtig ihre Functionen verrichten, und man sich wohl der Resultate, aber nicht der befolgten Regeln bewufst wird, einen Sinn zu nennen, wie wir dies oben S. 162 angemerkt haben, allein dann würde doch immer das dadurch gegebene Urtheil auf Begriffen beruhen, und also ein Erkenntnifs und kein ästhetisches Urtheil sein.

Die Schönheit ist also in der Anschauung aber nicht in der Materie, sondern in der Form derselben zu suchen. Die Form der Anschauung ist das Product der Einbildungskraft und zwar insofern Zusammensetzung dabei statt findet, der productiven Einbildungskraft. Zur Schönheit eines Gegenstandes wird also erfordert, dafs er seiner Form nach zweckmäfsig für die productive Einbildungskraft sei. Es darf der Einbildungskraft bei ihrer Function kein Zwang auferlegt werden d. h. kein anderes Vermögen ihr ein Gesetz vorschreiben; und deshalb darf auch der Schönheit als solcher kein bestimmter Begrif untergelegt werden, weil dieser sonst als ein fremdes, nicht eignes Gesetz sie zwingen würde. — Demungeachtet aber mufs Gesetzlichkeit (obgleich ohne Gesetz) da sein, denn

sonst würde das Geschmacksurtheil auf keine Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Es wird also das Wohlgefallen am Schönen durch das Bewuſstsein der freien Gesetzmäſsigkeit der Einbildungskraft hervorgebracht. Diese Gesetzmäſsigkeit ist *a priori*, weil das Geschmacksurtheil als ein solches (der Form, nicht dem Inhalte nach) *a priori* ist. Der Verstand aber ist das Vermögen der Gesetze und also auch der Gesetzmäſsigkeit, denn diese gründet sich auf Begriffe. — Da nun beim Schönen *freie* Gesetzmäſsigkeit statt finden soll, also kein *bestimmter* Begrif die Thätigkeit der Einbildungskraft beschränken darf, aber Gesetzmäſsigkeit doch einen Begrif erfordert, so kann dies kein bestimmter, sondern nur ein möglicher Begrif überhaupt sein; das kann aber nichts anders heiſsen, als die Thätigkeit der Einbildungskraft stimmt bei Auffassung der Form eines schönen Gegenstandes mit dem Verstande als dem Vermögen der Begriffe zusammen. — Hier ist kein Zusammenstimmen der Anschauung zum Begrif, wie bei der objektiven Erkenntniſs, sondern ein Zusammenstimmen der Erkenntniſskräfte der Einbildungskraft und des Verstandes in

ihren Functionen; daher die Subjectivität des Geschmacksurtheils. —

Dieses Zusammenstimmen aber der Einbildungskraft und des Verstandes ist auch zur Erkenntniſs erforderlich, nur mit dem Unterschiede, daſs bei derselben bestimmte Vorstellungen sich finden; daher muſs dieses Zusammenstimmen der Erkenntniſskräfte in jedem Subjekt vorausgesetzt werden, wenn objektive (allgemeingültige) Erkenntniſs statt haben soll; und insofern hat diese Voraussetzung beim Schönen mit Recht subjektive Allgemeingültigkeit. Dieses Zusammenstimmen der Thätigkeiten beider Erkenntniſskräfte kann nur durch Reflection wahrgenommen werden; und also wird das Geschmacksurtheil, welches auf dieser Einstimmung sich gründet, der reflectirenden Urtheilskraft angehören. Diese hat aber nicht bei ihrer Reflection die Subsumtion einer Anschauung unter einem bestimmten Begrif zum Zweck, welches der Fall ist, wenn sie objektiv ist; sondern sie subsumirt die Thätigkeit der Einbildungskraft unter die des Verstandes; sie bemerkt die Übereinstimmung der Freiheit der Einbildungskraft, welche statt findet, wenn diese ohne bestimmten Begrif schematisirt, mit der Gesetzmäſsigkeit des Ver-

standes, insofern dieser einen Begrif überhaupt zu Stande bringen soll. *Spiel* nennen wir eine Thätigkeit, die für sich selbst gefällt, also wird beim Schönen, wo Zweckmäſsigkeit des Gegenstandes für Einbildungskraft und Verstand in der Vorstellung statt findet, ein Spiel der beiden Erkenntniſskräfte erweckt, und dieses Spiel ist frei, ohne Interesse, weil ihm kein bestimmter Begrif als Zweck zum Grunde liegt. Die Erkenntniſskräfte beleben sich wechselsweise und dies Gefühl der beförderten Thätigkeit ist Lust. Diese Lust ist also mit der Vorstellung der formalen Zweckmäſsigkeit eines Gegenstandes für Einbildungskraft und Verstand innig verbunden, da die zweckmäſsige Thätigkeit beide Erkenntniſskräfte der Realgrund *(ratio essendi)* der Lust ist. Weil wir nun allen Menschen, wenn sie mit uns in Erkenntnissen übereinstimmen sollen, Einbildungskraft und Verstand ihrem innern Wesen (den Gesetzen ihrer möglichen Wirkung) nach, beilegen müssen, so werden wir wenn wir bei uns ein Spiel der Erkenntniſskräfte wahrnehmen, ein solches Spiel auch allen Menschen zuschreiben, folglich jedem ein gleiches Wohlgefallen ansinnen, und dadurch er-

halten wir ein Urtheil, welches von der Vorstellung eines Gegenstandes subjektiv allgemein ein Merkmal aussagt. — Hieraus ergiebt sich auch, daſs ein solches Urtheil nur ein einzelnes sein könne, weil es auf einen einzelnen Zustand des Gemüths, in welchen ein Gegenstand uns versetzt, sich gründet.

Die reflectirende Urtheilskraft erkennt, so fern sie subjektiv ist, dieses Zusammenstimmen der Erkenntniſskräfte und gründet darauf das Geschmacksurtheil. Es ist also das Prinzip der subjektiven reflectirenden Urtheilskraft (die auch den Namen der ästhetischen führt) zugleich das Prinzip des Geschmacks überhaupt. Sie will nicht zu einem bestimmten Urtheil eine Anschauung einem Begrif unterordnen, sondern sie merkt blos auf die Thätigkeit der zu einem Urtheil erforderlichen Erkenntniſskräfte; es ist hier also von den subjektiven formalen Bedingungen eines Urtheils die Rede.

Um berechtigt zu sein auf allgemeine Beistimmung zu einem blos auf subjektiven Gründen beruhenden Urtheile der ästhetischen Urtheilskraft Anspruch zu machen ist genug, daſs man einräume 1) bei allen Menschen seien die subjektiven Bedingungen dieses Ver-

mögens, was das Verhältniſs der darin in Thätigkeit gesetzten Erkenntniſskräfte zu einer Erkenntniſs überhaupt betrift, einerlei; welches wahr sein muſs, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und ihre Erkenntnisse nicht mittheilen könnten; 2) das Urtheil habe bloſs auf dieses Verhältniſs, mithin auf die *formale Bedingung* der Urtheilskraft Rücksicht genommen und sei rein d. i. weder mit Begriffen vom Objekt noch mit Empfindungen, als Bestimmungsgründen, vermengt. Wenn in Ansehung dieses letztern auch gefehlt worden, so betrift das nur die unrichtige Anwendung der Befugniſs, die ein Gesetz uns giebt, auf einen besondern Fall, wodurch die Befugniſs überhaupt nicht aufgehoben wird.

Nähere Bestimmung der Lust am Schönen.

Die Lust am Angenehmen, welches uns durch Empfindung gegeben wird, oder sich am Ende auf Empfindung stützt, ist *Lust des Genusses*, wir verhalten uns dabei passiv; die Lust an der Sittlichkeit einer Handlung beruht auf der Selbstthätigkeit der Vernunft, deren allgemeine Mittheilbarkeit auf bestimmten Begriffen sich gründet; die Lust am Schönen beruht auf Reflection der harmonischen (subjek-

tiv - zweckmäſsigen) Beschäftigung der beiden Erkenntniſsvermögen in ihrer Freiheit. Diese Lust muſs nothwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniſs überhaupt sind und die Proportion dieser Erkenntniſsvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann voraussetzen darf.

Es giebt keine Ästhetik, wenn man darunter eine Wissenschaft des Geschmacks versteht.

Der Philosoph entdeckt bei der Vergleichung der Geschmacksurtheile mit andern Urtheilen sehr auffallende Eigenthümlichkeiten der erstern und er wird daher in einer Critik unserer Seelenvermögen dieselben nicht übergehen, ihr Prinzip aufstellen und legitimiren müssen. Dies ist nun im Vorhergehenden geschehen und es fand sich, daſs das Schöne seinen Grund nicht sowohl im Gegenstande, als in dem Geist dessen hat, der ihn betrachtet. Die Stimmung in der wir uns durch den Gegenstand versetzt fühlen und die auf der Natur unserer Erkenntniſskräfte beruht, ist der Grund unsers Geschmacksurtheils. Es

giebt also kein objektives Prinzip des Schönen, aus welchem man durch die bloſse Subsumtion herausbringen könnte, ob ein Gegenstand schön oder häſslich sei; folglich kann es auch keine Wissenschaft der Beurtheilung des Schönen geben *). — Bei der anhängenden Schönheit werden sich allerdings Regeln geben lassen, die aus dem Begriffe des Gegenstandes flieſsen und seine innere Zweckmäſsigkeit betreffen, z. B. die Fenster eines Hauses nicht gröſser zu machen als die Thür, aber diese Regeln sind keine Regeln des Geschmacks, sondern blos der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, des Schönen mit dem Guten.

Dem Schönen ist widersprechend entgegengesetzt das Nichtschöne, widerstreitend das Häſsliche. Beim Schönen findet sich ein Gefühl der Lust, beim Häſslichen ein Gefühl der Unlust, beim Nichtschönen, wenn es blos eine Negation ausdrücken soll, keins von bei-

*) Kant erinnert mit groſsem Recht, daſs man den Ausdruck *schöne Wissenschaften* auch nicht brauchen sollte, denn eine Wissenschaft des Schönen giebt es nicht, und der Ausdruck schön paſst nicht als Beiwort zur Wissenschaft, denn diese verlangt nicht Schönheit sondern Gründlichkeit des Vortrags. — Was man schöne Wissenschaften zu nennen pflegt, sollte man *schöne Künste* nennen.

den; wir bleiben bei der Reflection über dasselbe ganz indifferent. Beim Schönen wird die Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes in Harmonie befördert, beim Häfslichen gehemmt, beim Nichtschönen findet weder Beförderung noch Hemmung dieser harmonischen Thätigkeit statt.

Der Geschmack ist ästhetisch reflectirende Urtheilskraft, er kann also wie diese überhaupt nicht durch Begriffe belehrt, sondern allein durch Übung ausgebildet werden; aber er wird durch Betrachtung der schönen Natur und Kunst geübt. — Jede Ausbildung eines Seelenvermögens hat in der natürlichen Beschaffenheit desselben seine Bedingung; sie kann trotz aller Übung keinen höhern Grad erreichen, als diese erlaubt. Ob nun gleich bei allen Menschen Einbildungskraft und Verstand als nach gleichen Gesetzen wirken und in einem gleichen Verhältnifs zur Hervorbringung einer Erkenntnifs gedacht werden müssen, wenn Mittheilbarkeit der Erkenntnifs überhaupt statt finden soll, so lehrt doch die Erfahrung, dafs nicht in allen Individuen diese Erkenntnifsvermögen als Kräfte gleichen Grad der natürlichen Vollkommenheit haben. Des einen Einbildungskraft ist träge, des andern

schnell, des einen Imagination giebt lebhaftere Bilder als die des andern; der Verstand des einen ist regsamer als der eines andern, folglich wird auch nicht bei allen Menschen eine gleiche Ausbildung des Geschmacks möglich sein. Die Gegenstände der schönen Natur und Kunst, an welchen durch Reflection der Geschmack geübt und gebildet werden soll, setzen die genannten Erkenntnißkräfte in Thätigkeit und die Urtheilskraft wird nach und nach dahin gebracht, von der Lust am Schönen alle fremdartige Lust welche durch Empfindung und Begriffe gegeben wird, zu unterscheiden, und ihr Urtheil über Schönheit nur auf die erstere zu gründen. Der Geschmack in seiner Rohheit wird des Reitzes oder der Rührung bedürfen, um ins Spiel gesetzt zu werden; ja bei dem rohen Menschen wird sogar Stärke des Sinneneindrucks erfordert, damit der Gegenstand seine Aufmerksamkeit fesſle, der Gegenstand muſs sich ihm aufdringen, wenn er ihn wahrnehmen und bei ihm verweilen soll. Der Wilde liebt grelle Farben und schallende, schmetternde Töne. In der ersten Periode der Geschmacksbildung werden wir daher keine reinen sondern mit Reitz und Rührung gemischten Geschmacks-

urtheile antreffen. Ein anderes Mittel, dafs der Gegenstand die Aufmerksamkeit des Menschen auf sich ziehe, ist die Nützlichkeit desselben. Jeder Mensch hat einen eigenen Hang sich dem andern bemerkbar zu machen, ein Hang der sich auf mancherlei Weise äufsert, unter andern auch durch das Streben anderen zu gefallen; so entspringt Eitelkeit und diese ist die Mutter des Geschmacks. Der Wilde schmückt sich mit bunten Federn, mahlt sein Gesicht, tettowirt sich, putzt sich auf mancherlei Art, und buhlt dadurch um anderer Beifall. — Er sieht also nicht blos auf das, was ihm, sondern was andern gefällt; der erste Schritt zum Geschmack, dem Vermögen durch eine allgemein mittheilbare Lust über einen Gegenstand zu urtheilen, und hieraus ergiebt sich, dafs obgleich der Geschmack als Vermögen dem Menschen angebohren ist, insofern man ihm reflectirende Urtheilskraft zugestehen mufs, er doch als Kraft vorzüglich in Gesellschaft geübt und gebildet wird.

Derjenige, welcher Cultur des Verstandes zu wissenschaftlichem Behuf zu seinem vorzüglichen Zweck gemacht hat, wird sehr leicht geneigt sein, seinem Urtheil über das Schöne die Lust über objektive Zweckmäfsigkeit bei-

zufügen und es so vermischt, doch für rein zu halten. Er wird also zur Bildung seines Geschmacks vorzüglich freie Schönheiten zum Gegenstande seines ästhetischen Urtheils machen müssen, damit er sich gewöhne in der Reflection die Schönheit von der Vollkommenheit zu unterscheiden.

Die erste Epoche der Äuſserung des Geschmacks bei einer Nation tritt dann erst ein, wenn sie nicht mehr genöthigt ist, ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Befriedigung ihrer nothwendigsten sinnlichen Bedürfnisse, die ihre Erhaltung zum Zweck haben, zu richten; denn zur Beurtheilung des Schönen ist *ruhige* Contemplation erforderlich, und also muſs der Geist frei von Sorgen für seine Erhaltung sein.

Wollen wir jemandes Geschmack bilden, so müssen wir denselben an Gegenständen üben, welche wirklich als Muster von Schönheiten gelten können. — Ob nun gleich bei den Kunstschönheiten sich eben so wenig, wie bei denen der Natur aus objektiven Gründen ihre Schönheit darthun läſst, so haben doch diejenigen Werke, welche Jahrhunderte hindurch, trotz des Wechsels aller zufälligen Umstände für schön gehalten worden, ein sehr

günstiges Vorurtheil für sich; diese groſse Übereinstimmung so verschiedener Menschen und Zeitalter läſst mit Recht vermuthen, daſs diese Gegenstände einen gegründeten Anspruch auf Allgemeingültigkeit des Wohlgefallens machen können. Auch wir halten die Gruppen des Laokoon und der Niobe, den sterbenden Fechter, den Apoll von Belvedere, die mediceische Venus, den Dornzieher, den Genius des Ruhms von Annibal Caracchi, die Nacht des Correggio, die *Madonna della sedia*, das Pantheon in Rom u. s. w. für Meisterwerke, wie die Zeitgenossen der Künstler, die sie erschufen. Uns entzücken die Oden eines Pindar und eines Horaz wie ihre Zeitgenossen; und wenn die Griechen ihren Sophokles und Euripides wegen ihrer Werke vergötterten, so stimmen auch wir noch in ihrem Beifall ein; die Reden des muthigen, freien Demosthenes, der die Athenienser ermuntert, dem Unterjochungsgeist des macedonischen Philipp aus allen Kräften sich zu widersetzen und durch Blut ihre Freiheit zu befestigen; des fürs Vaterland besorgten Cicero, der einen Catilina aus dem Senat donnert, reiſsen uns hin, wie sie ihre Zuhörer hinrissen. — Bei Werken dieser Art sind wir weit mehr

ge-

gesichert, daſs nicht die frivole Mode unser Urtheil besticht und so werden die schönen Werke der Alten mit Recht für die Schule des Geschmacks gehalten und lobgepriesen.

Kant macht hierbei die Bemerkung, daſs Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste in einer todten und gelehrten Sprache abgefaſst sein müssen; das erste, um nicht die Veränderungen erdulden zu müssen, welche die lebenden unvermeidlicher Weise trift, daſs edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeschaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden (ich brauche um dies den Deutschen zu beweisen, nicht einmal bis zu Luthers Bibelübersetzung zurückzugehen, ich darf nur Rabeners Satyren nennen), das andere, damit sie eine Grammatik habe, welche keinem muthwilligen Wechsel der Mode unterworfen sei, sondern unveränderliche Regeln vorschreibe.

Vom Ideale der Schönheit.

Der Geschmack hat keine objektive Regel, keinen Begrif, der ihn bei Beurtheilung der Schönheit eines Gegenstandes zur Richtschnur dienen könnte; davon sind wir durch die vorhergehenden Untersuchungen überzeugt.

Es entsteht jetzt blos die Frage: giebt es nicht etwa Anschauungen, die uns bei Beurtheilung des Schönen leiten können; welche unserm Geiste vorschweben, mit welchen er den gegebenen, zu beurtheilenden Gegenstand im Bewufstsein vergleicht, und wo alsdann die erkannte Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung sein Geschmacksurtheil bestimmt. Sollte es solche Anschauungen wirklich geben, so würden sie als das Höchste der Schönheit eines Gegenstandes zu betrachten sein; jeder gegebene Gegenstand würde dem Urtheil des Geschmacks nach, sich zwar derselben nähern, aber sie nie übertreffen können.

Wir wissen aus dem ersten Theil dieser Darstellungen, dafs die Vernunftbegriffe, welche als solche das eigenthümliche Merkmal des Absoluten oder Höchsten an sich tragen, *Ideen* genannt werden; so sind die Begriffe des allervollkommensten Wesens, der gröfsten Tugend, des höchsten Glücks u. s. w. Ideen. Da sie das Merkmal des Höchsten, des Unbedingten enthalten, so fällt in die Augen, dafs kein ihnen vollkommen entsprechender Gegenstand in der Erfahrung vorhanden sein kann. — Stellen wir uns ein einzelnes Wesen vor, das einer solchen Idee vollkommen

angemessen wäre, so wird dies ein *Ideal* genannt. So ist, wenn die Christen ihren Religionsstifter als vollkommenes Muster der Tugend in ihrer ganzen Reinheit aufstellen, dies ein Ideal; eben so wie der Weise der Stoiker. Da die Idee in der Erfahrung keinen mit ihr völlig übereinstimmenden Gegenstand antrift, so gilt dies auch vom Ideal. — Die Ideen sowohl als die Ideale, geben der menschlichen Seele Thätigkeit; sie sind das Belebende in ihm; sie dienen ihm theils als regulative Prinzipien zur unermüdlichen Nachforschung, theils zur Beurtheilung der Vollkommenheit eines gegebenen Dinges, theils zur Bestimmung der Gesetze des Handelns, theils zum Sporn in seiner eigenen Vollkommenheit als sittliches und Naturwesen vorwärts zu streben.

Sollte nun eine solche Anschauung eines schönen Gegenstandes in uns sich finden, welche zur Beurtheilung eines gegebenen Gegenstandes in Rücksicht seiner Form zum Behuf des Geschmacks diente, so würde diese wegen des Merkmals des Höchsten, das sie, wie wir oben angezeigt haben, an sich tragen müſste, ein Ideal sein. Daher können wir den Ge-

genstand unserer Untersuchungen auch so aufstellen: Giebt es ein Ideal der Schönheit?

Das Ideal soll eine Anschauung sein, und zwar eine solche, die nicht durch Empfindung (durch den Sinn) gegeben wird, weil kein ihr adäquater Gegenstand in der Erfahrung sich findet; sie ist also das Product der Einbildungskraft und zwar auch aus dem eben angeführten Grunde, der productiven Einbildungskraft. — Das Ideal muſs aber eine bestimmte Anschauung sein, denn sie soll zur Richtschnur in Beurtheilung des Schönen dienen, folglich muſs die productive Einbildungskraft wenigstens einen bestimmten Begrif erhalten, den sie anschaulich und in der höchsten Schönheit darstellt; auch würde die Einbildungskraft ohne einen solchen Begrif nur spielen und schwärmen. Der Begrif muſs ihr eine Grenze feststellen, innerhalb welcher sie ihre Thätigkeit äuſsern kann. — Daraus ergiebt sich zuvörderst, daſs es kein Ideal der Schönheit überhaupt geben kann; weil bei diesem Begrif die Einbildungskraft durchaus nicht weiſs, was sie darstellen sol.

Die Schönheit zerfällt in Rücksicht des Gegenstandes in zwei Arten, in die freie und anhängende; da bei jener kein Begrif von dem

statt findet, was der Gegenstand sein soll, so ist von ihr kein Ideal möglich, weder überhaupt, noch für einzelne Arten freier Schönheiten. — Es giebt kein Ideal schöner Blumen, Arabesken, Aussichten, Symphonien u. s. w. Ein Ideal einer anhängenden Schönheit überhaupt ist eben so wenig möglich, weil durch diesen Begrif nicht bestimmt wird, zu welcher Art der Gegenstand gehört, den die Imagination in seiner höchsten Schönheit darstellen soll. Es wird also höchstens nur Ideale der anhängenden Schönheit von bestimmten Gegenständen, Menschen, Pferden, Eichen u. s. w. geben können. Allein bei genauerer Untersuchung findet auch hier noch Einschränkung statt. Der zu einem Ideale gehörige Begrif ist der Zweck der Darstellung; (hieraus ergiebt sich im Vorbeigehen gesagt, daſs die Beurtheilung des Schönen nach einem Ideal kein reines Geschmacksurtheil liefert, sondern daſs demselben ein intellectuelles Wohlgefallen beigemischt sein muſs) dieser Zweck kann aber, wenn er das höchste (das Maximum) geben soll, welches doch zu einer Idee und einem Ideal erforderlich ist, kein durch Erfahrung gegebener Zweck sein, denn dieser ist immer bedingt, und kann

nie der höchste sein. Es muſs also ein Zweck *a priori*, der höchste Zweck sein. Der höchste Zweck aber ist die Sittlichkeit, und also wird das Ideal der Schönheit die sinnliche (anschauliche) Darstellung eines sittlichen Wesens sein; wir kennen aber nur die Menschengestalt als diejenige, mit der der höchste Zweck verbunden ist; der Mensch allein trägt den Zweck seines Daseins in sich. Daher ist der Mensch allein eines Ideals der Schönheit, so wie die Menschheit in seiner Person als Intelligenz des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt fähig. Der schönste Mensch ist zugleich der schönste Gegenstand überhaupt, d. h. wenn wir ihn mit andern Gegenständen in Rücksicht auf Schönheit vergleichen, so erhält er vor allen den Vorzug, insofern seine Gestalt zugleich anschauliche Darstellung des höchsten Zwecks der Vernunft (der Sittlichkeit) enthält; da nun die Ideen Vernunftbegriffe sind, so wird, wenn in dem Menschen die höchste Vernunftidee schön dargestellt wird, diese Darstellung mit Recht den Namen *des Ideals der Schönheit* verdienen. *)

*) Siehe die zu diesem Abschnitt hinzugefügte Anmerkung.

Das Ideal der Schönheit in der Menschengestalt muſs also zwei Stücke enthalten, erstlich die anschauliche Darstellung des Menschen als zu einer besondern Thierart gehörig, zweitens die Darstellung der Menschheit ihrer Zwecke nach in dieser Anschauung. Das erste dient zum Richtmaaſs der Beurtheilung seiner Gestalt als lebendes Naturprodukt, daher nennt es Kant die *Normalidee;* es ist dies eine Anschauung der Einbildungskraft, die wir der Technik der Natur bei ihrer Bildung des Menschen als Schema zum Grunde legen; es ist in keinem einzelnen Menschen ganz, aber doch in der Gattung anzutreffen. Das zweite Erforderniſs im Ideale des Menschen ist die Darstellung der Sittlichkeit, welche sich als Ursach durch Wirkung in der Menschengestalt offenbaret; bei ihr wird der Mensch als sein eigenes Produkt, als Produkt der Freiheit betrachtet; Kant unterscheidet diese Idee von der vorhin genannten Normalidee durch den Namen Vernunftidee; weil ihre Quelle die praktische Vernunft ist.

Die Normalidee findet nicht blos bei der Menschengestalt, sondern auch bei den andern Thiergestalten statt. Die Einbildungskraft nimmt die Elemente zur Darstellung die-

ser Normalidee aus der Erfahrung, setzt aber diese nicht unmittelbar zusammen, sondern bildet sich erst durch die Vergleichung mehrerer Individuen derselben Thierspecies mittlere Proportionen der Anschauung, aus welchen sie nun die Normalidee zusammensetzt. Es scheint diese Normalidee auf dem Gesetze der Fertigkeit: eine oft wiederholte Thätigkeit erzeugt Leichtigkeit, zu beruhen. Wir wollen dies durch ein Beispiel erläutern. Bei der Menge Gestalten ausgewachsener Menschen, die wir durch den Sinn auffassen, sind nur wenige 6 Fuſs groſs, so wie auch nur wenige eine Gröſse haben, die unter $4\frac{1}{2}$ Fuſs ist; die meisten haben eine Gröſse, die zwischen diesen Extremen mitten inne liegt und also etwas über 5 Fuſs beträgt. Da nun die Einbildungskraft, Menschengestalten von dieser mittlern Gröſse am häufigsten auf- und zusammenfaſst, so erlangt sie eine Fertigkeit diese Gröſse darzustellen. Auf ähnliche Art erhält man für den mittlern Mann den mittlern Kopf, für diesen die mittlere Nase u. s. w. Daraus entspringt die Normalidee des Menschen. Sie ist anders für den Mann, anders für das Weib, anders für den Erwachsnen, anders für das Kind; eben so richtet sie sich

nach der Menge der gegebenen Anschauungen von Menschen; anders ist die Normalidee eines Menschen in der Imagination eines Europäers, anders in der eines Negers, eines Isländers, eines Patagoniers, eines Feuerländers u. s. w. Das Gesagte ist wie man sieht, auch auf andere Arten von Naturprodukten anwendbar, insofern von diesen Normalideen statt finden. Die Normalidee ist nicht aus Proportionen die von der Erfahrung hergenommen sind und etwa als allgemeine Regeln betrachtet werden müſsten, abgeleitet, sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurtheilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint. Sie ist keinesweges das Urbild der *Schönheit* in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlaſsliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin blos die *Richtigkeit* in Darstellung der Gattung. Sie ist wie man Polyklets berühmten Doryphorus nannte, oder auch Myrons Kuh nennen könnte, *die Regel*,

Kanon. Freilich bringt auch ihre Darstellung ein Wohlgefallen hervor, dies ist aber nicht das Wohlgefallen am Schönen, sondern an der Wahrheit oder Richtigkeit der Darstellung.

Die Richtigkeit einer menschlichen Gestalt wird nach dieser Normalidee beurtheilt, die ästhetische Urtheilskraft verrichtet auch hier das Geschäft der Reflection, denn die Vergleichung geschieht nach einer Anschauung der Einbildungskraft und nicht nach einem Begrif des Verstandes. Die Schönheit eines Menschen aber muſs nicht nach der Normalidee, sondern nach dem Ideal, d. h. nach dem Ausdruck der sittlichen Güte in der äuſsern Bildung beurtheilt werden. Der Mensch erscheint bei ihr als Person, als freies Wesen.

Der Mensch ist einerseits ein Produkt der Natur, andererseits seiner Selbst. Seine Gestalt, seine Gröſse, die Farbe seiner Haut, seiner Augen, die Form seiner Nase, die Gröſse seines Mundes kommen ihm als Naturprodukt zu. Das Lächelnde oder Ernste seines Blicks, die Lieblichkeit oder Rauhheit seiner Gesichtszüge, die Beschaffenheit seines Ganges, der Accent seiner Sprache, sind mehr oder minder *sein* Werk, oder könnten es we-

nigstens sein. Man könnte die Schönheit in der erstern Hinsicht mit Schiller (in seiner treflichen Abhandlung über Anmuth und Würde) *Schönheit des Baus* oder *architectonische Schönheit* nennen. Zu ihr gehört ein glückliches Verhältniſs der Glieder, liebliche Umrisse, freier Wuchs, zarte Haut, Offenheit der Stirn, Wölbung der Augenbraunen u. s. w. Diese architectonische Schönheit ist immer noch von der Zweckmäſsigkeit des Menschen als Naturprodukt zu unterscheiden; denn sie wird allein durch den Sinn gegeben und gefällt unmittelbar ohne den Begrif eines Zwecks. Allerdings ist der Mensch und also auch die architectonische Schönheit ein Produkt der Technik der Natur, und wir müssen, wenn wir ihren Ursprung durch den Verstand betrachten, wie bei allen organischen Körpern, teleologisch verfahren und die Natur betrachten, als wirke sie hier nach Zwecken; allein im Geschmacksurtheil, welches das Schöne zum Gegenstand hat, ist die Rede gar nicht von der Möglichkeit der Existenz eines Gegenstandes, sondern allein von der Anschauung desselben, ob diese ihrer Form nach unmittelbar gefällt oder nicht.

Die architectonische Schönheit des Men-

schen übertrift zwar, dem Ausspruch unsers Geschmacks zu Folge, alle übrige Schönheit der Natur dem Grade nach, aber sie ist der Art nach von denselben nicht unterschieden. Es ist zwar der Mensch auch als Naturprodukt schöner als der Löwe, als der Elephant, als der Palmbaum und die Rose, allein um über seine architectonische Schönheit zu urtheilen, darf auch bei ihm nicht auf seine Zwecke Rücksicht genommen werden.

Von dieser architectonischen Schönheit des Menschen ist die Schönheit der Bewegungen, die man mit dem allgemeinen Namen der *Grazie* oder der *Anmuth* belegt, zu unterscheiden. Sie erstreckt sich nicht auf alle Bewegungen überhaupt, sondern nur auf diejenigen, welche der Willkühr unterworfen sind. Anmuth ist die Schönheit des Menschen als Person und sie ist sein eigenes Werk. Doch offenbart sie sich nicht allein in den Bewegungen selbst, sondern auch in den festen Zügen, welche aus habituellen Bewegungen entstanden sind. Daher können Bildhauer und Mahler den menschlichen Gestalten, die sie darstellen, Grazie beilegen. — Beide, architectonische Schönheit und Grazie, können die eine ohne die andere vorhanden sein;

doch das Ideal der Schönheit verlangt das beide vereinigt sind.

Die Grazie, welche auf Persönlichkeit beruht, und Leben ausdrückt, hat den Vorrang vor der Schönheit des Baus, und gewährt uns gröſsere Lust; sie kann uns Mangelhaftigkeit der architectonischen Bildung vergessen machen, da hingegen schöner Bau ohne Grazie uns immer Mangel fühlen läſst. Ein schönes nichts sagendes Gesicht läſst uns kalt, es entzückt uns, wenn aus dem schönen Auge Geist spricht und der Mund seelenvoll lächelt.

Die von uns oben aufgestellte Erklärung der Grazie ist vom Herrn von Schiller in der schon genannten Abhandlung über Anmuth und Würde, welche im zweiten Theil seiner kleinen prosaischen Schriften sich findet, und die wir unsern Lesern nachzulesen nicht genug empfehlen können, gegeben. Herr Professor Eberhard weicht in seinem treflichen Handbuch der Ästhetik für gebildete Leser aus allen Ständen, von dieser Meinung ab, und will Grazie nicht blos auf menschliche Wesen einschränken, sondern sie allen sinnlichen Gegenständen, welche sich bewegen, zugestehen. Er sagt: „Auf der untersten Stufe der Grazie steht die, welche ich, um sie durch

Ein Wort zu bezeichnen, die *Lebensgrazie* zu nennen wage. Ihr Charakter ist blos der Ausdruck von Leben und Bewegung mit Leichtigkeit, in den Handlungen, den Stellungen, den Formen. Sie kann sich in allen Lebendigen finden, in den Thieren sowohl als in den Menschen; in dem spielenden Lamme, in dem schön gebauten Pferde, wie in grazienvollen Bacchantinnen der Herkulanischen Gemälde. Sie ist selbst nicht von dem Pflanzenreiche ausgeschlossen." Ist die Frage: ob wir Bewegungen nicht freier Wesen auch schön finden können? so ist meines Erachtens diese Frage zu bejahen, ja es ist nicht einmal nöthig, daſs die bewegten Körper zu den organischen gehören; wir finden den Bach, der sich in lieblichen Krümmungen durch Wiesen schlängelt, schön, eben so wie das sanfte Wallen eines blühenden Kornfeldes; auch sind die vom Herrn Eberhard aufgestellten Beispiele des spielenden Lammes und der Bewegung eines schön gebauten Pferdes allerdings Beispiele schöner Bewegung. Allein nicht jede schöne Bewegung ist graziös, man würde z. B. diesen Ausdruck gewiſs nicht von dem wallenden Kornfelde brauchen. Zur Grazie ist meines Erachtens jederzeit erforderlich, daſs die

Bewegung aus einem innern Grunde entstanden, und zwar durch Freiheit gewirkt worden ist; und sollten Fälle vorkommen, wo wir Bewegungen oder Formen, die aus Bewegungen entstanden sind, graziös nennen, bei denen doch in der That keine Freiheit zum Grunde liegen, so ist dies nur dadurch möglich, daſs wir sie betrachten, als wären sie durch Freiheit entstanden; eine Erscheinung, die aus dem Drange des Menschen alles sich zu verähnlichen, alles mit Leben und Empfindung zu begaben, weil es dann näher mit ihm verwandt ist und er es dann wärmer und fester an den Busen der Liebe drücken kann, sich erklären läſst. Wenn der Epheu in leichten Windungen den hohen Baum umschlingt; der Weinstock in frei gezogenen Kreisen sich mit dem Ulmbaum gattet, und wir diesen Anschauungen Grazie beilegen, so rührt dies von der Täuschung her, daſs wir dem Epheu und dem Weinstock Liebe und Neigung zu dem Baume beilegen, den sie traulich umschlingen.

Munterkeit und Fülle der Lebenskraft, die die sich in leichten freien Bewegungen zeigt, wenn das Lamm um die säugende Mutter hüpft oder das wiehernde Roſs muthig auf der

Weide springt, bringt in uns ein Wohlgefallen hervor, und der Wechsel schöner Formen, der durch die mannigfaltigen Stellungen des Thiers hervorgebracht wird, können allerdings für schön erklärt werden; allein Grazie würde ich ihnen doch nicht beilegen. — Doch diese Verschiedenheit der Meinung betrift nichts wesentliches, und selbst Herr Eberhard gesteht zu, daſs die von ihm genannte Lebensgrazie unter den verschiedenen Arten der Anmuth die niedrigste Stelle einnimmt.

Auf unsere Untersuchungen über das Ideal der Schönheit in der menschlichen Gestalt hat diese Verschiedenheit der Meinung keinen Einfluſs; bei ihm muſs von der sittlichen Grazie die Rede sein, denn diese nur wird, weil ihr die Sittlichkeit als der höchste Zweck der Menschheit zum Grunde liegt, selbst den Charakter des höchsten, welches zum Ideal der Schönheit nothwendig erforderlich ist, an sich tragen. Diejenigen Züge oder Bewegungen der menschlichen Gestalt, welche die Grazie derselben ausmachen, müssen also Zeichen der sittlichen Vollkommenheit des Menschen, d. h. *mimisch* oder *sprechend* sein. Das Sprechende, dasjenige was den Gemüthszustand oder die Gesinnung einer Person ausdrückt,

drückt, ist die unumgängliche Bedingung der Anmuth, aber noch nicht die Anmuth selbst; nicht daſs die Züge die Gesinnung ausdrücken, macht sie schön, sondern sie müſsen sittliche Gesinnung ausdrücken und dieser Ausdruck muſs eine schöne Form haben. — Diese Grazie muſs dem Menschen als eigenthümlich, als ihm ganz angehörig, also als bleibend dargestellt werden; sie muſs nicht als Produkt der Willkühr, des augenblicklichen Entschlusses, der Kunst erscheinen, sie muſs Natur sein oder scheinen. Dies fällt dadurch in die Augen, daſs alle Schönheit der freien Bewegung, wenn wir in ihr die Kunst entdecken, in uns eine widrige Empfindung erzeugt; und dies geschieht, wenn wir Zwang wahrnehmen. So lieblich der Anblick ist, wenn das bescheidne schöne Mädchen bei ihrem Lobe die Augen niederschlägt, so widerlich ist es, wenn wir wahrnehmen, daſs dies Grimasse ist; wenn dem edlen Manne bei der Erzählung einer hochherzigen That das Auge sich erweitert, sein Blick vorwärts dringt, sein Mund wohlgefällig zum leichten Lächeln sich verzieht, so gewinnt sein Gesicht eine unnennbare Anmuth; aber wir wenden unser Auge von dem Menschen, bei dem wir entdecken, daſs alles dies nur

Heuchelei ist. — Leichtigkeit ist also der Hauptcharakter der Grazie; harmonisch stimmen die Erscheinungen an seinem Körper mit den Gesinnungen seiner Seele zusammen; seine Züge sprechen schön den hohen sittlichen Werth seines Herzens aus. Grazie ist der Ausdruck einer schönen Seele, in welcher das Sittengesetz herrscht, aber nicht mit dem eisernen Scepter des Zwanges, sondern wo Erfüllung des Gesetzes ihm Lust ist. Dadurch entspringt die Schönheit des Spiels die ihr Leben und ihre Kraft der Reinheit der Gesinnung verdankt. —

Das männliche sowohl als das weibliche Geschlecht wird Grazie zeigen können, doch das letztere mehr als das erstere, theils wegen seines Körperbaues, wo die gröſsere Biegſamkeit der Muskeln mehr Freiheit und Leichtigkeit des Spiels gestattet und die zartere Haut Sichtbarkeit des Ausdrucks möglich macht, theils wegen der höhern Zartheit der Empfindungen, die bei einer edlen weiblichen Seele weniger Kampf und weniger Widerstand verursachen. Was aber die architektonische Schönheit betrift, so hat der Mann den Vorzug vor dem Weibe; es hatte die bildende Natur bei der Bildung des Weibes auf mehre-

re Zwecke (Entwickelung, Geburt und Ernährung des Kindes) zu sehen, und ward daher in der Form mehr beschränkt; weshalb die höhern Hüften, der gesenkte Leib, die gebogenen Schenkel u. s. w.

Da Anmuth und Grazie zur Schönheit gehören, so versteht sich von selbst, dafs sie nicht Sinnenreitz gewähren, und dafs sie nicht Begierden entzünden. — Wenn Schiller daher die Grazie in die *belebende* und *beruhigende* eintheilt, wovon er die erstere reitzend, die andere Anmuth genannt wissen will, so ist nicht von Erweckung sinnlicher Begierde, sondern von Aufregung der edlern Thatkraft des Menschen die Rede.

* * *

Anmerkung.

Man mufs, wenn von einem Ideale der Schönheit die Rede ist, wohl unterscheiden, ob man sich Ideal in der einfachen oder mehreren Zahl (im Singular oder Plural) denkt; mit andern Worten, ob man von dem schönsten Gegenstande überhaupt, oder von dem schönsten Gegenstande einer bestimmten Gattung von Dingen spricht. Spricht man von dem schönsten Gegenstande einer bestimmten Gattung von Dingen, so giebt es mehrere Ideale,

dann vergleicht man nicht schöne Formen überhaupt unter einander, um die schönste zu bestimmen; sondern man vergleicht die Formen von Dingen einer Art. So schwebt dem Künstler, der einen Löwen mahlen will, die Gestalt eines Löwen vor, der alle vom Künstler je gesehene an Schönheit übertrift, dies Bild seiner Imagination darzustellen, ist ihm unmöglich, und wenn gleich sein Kunstprodukt schöner ist, als jeder Löwe, den die Natur erzeugt, so steht es doch hinter dem Bilde seiner Imagination zurück. Dies Bild seiner Einbildungskraft ist nicht empirische Anschauung; es ist auch nicht Normalidee (Schema) des Löwen, ob ihm gleich die Normalidee zum Grunde liegt, sondern es ist verschönerte Darstellung derselben, und da sie für ihn die schönste Darstellung ist, so ist es Ideal. — Sich solche Ideale zu schaffen und nach ihnen zu bilden, ist Eigenthümlichkeit des Genies und zum Künstler unumgänglich erforderlich; der mechanische Künstler stellt dar, was sich ihm von aussen dargeboten, der freie Künstler bringt Werke hervor, wozu ihm die Sinnenwelt zwar den Stof liefert, den er aber durch sich selbst veredelt und verschönert. Hieraus erklärt sich, was man idealisi-

ren nennt, es ist die Darstellung eines Gegenstandes, auf welche das Ideal desselben eingewirkt hat.

Solcher Ideale giebt es also mehrere; es ist bei allen insgesammt erforderlich, daſs ein bestimmter Begrif die Einbildungskraft bei der anschaulichen Darstellung leite, alle kommen darin überein, daſs ihnen in der Erfahrung kein vollkommen entsprechender Gegenstand geliefert werden kann, die Normalidee der Gattung liegt jeder zum Grunde, macht den Gegenstand kenntlich und die Darstellung wahr und richtig, aber die Schönheit des Ideals selbst ist von ihr verschieden, diese Ideale gewähren den höchsten Genuſs in so fern sie die freie Thätigkeit der Einbildungskraft befördern und sie allein können den Künstler dem Gipfel der Vollkommenheit näher bringen und den Geschmack des Betrachtenden veredeln. *Veredlung* findet nämlich jederzeit da statt, wo der Mensch geübt wird, den Banden der sinnlichen Natur sich zu entziehen und seine intelligiblen Kräfte mit Freiheit zu üben.

Die Menschengattung hat wie viele andere Gattungen körperlicher Gegenstände ihr Ideal von welchem alles vorhin Gesagte gilt; allein da von allen Idealen, das der menschlichen

Gestalt deshalb den Vorzug verdient, weil in ihm das, was die Vernunft für das Höchste erklärt, Freiheit und Sittlichkeit, sich offenbart, so wird dies Ideal vorzugsweise das Ideal der Schönheit genannt.

Von den verschiedenen Arten der Schönheit.

Man kann bei Bestimmung der verschiedenen Arten der Schönheit zuvörderst auf drei Stücke Rücksicht nehmen, auf das urtheilende Subjekt, auf das Objekt und auf die Schönheit selbst.

Die Schönheit dem urtheilenden Subjekt nach eintheilen, kann nichts anders heifsen, als sie nach den Vorstellungsvermögen, wodurch uns der schöne Gegenstand gegeben wird, eintheilen. Da die Vorstellung des Gegenstandes durchaus anschaulich sein mufs, so finden zwei Fälle statt; der Gegenstand wird uns entweder durch den Sinn oder durch die Einbildungskraft gegeben. Der Sinn zerfällt in den äufsern und in den innern. Was den äufsern Sinn betrift, so müssen wir bei den verschiedenen Arten, wie er sich äufsert, welche auf dem körperlichen Organ, das ihm als Mittel dient, beruhen, diejenigen Aeufserungen, welche mehr objektiv als subjektiv sind,

von denen trennen, welche mehr subjektiv als objektiv sind; die letztern, Riechen und Schmecken, geben nur Annehmlichkeit, aber nicht Schönheit; die erstern Sehen, Hören und Tasten geben Schönheit. Es ist also die Schönheit, welche durch den äufsern Sinn gegeben wird, entweder *sichtbare*, oder *hörbare*, oder *tastbare*. Da wir durchs Tasten die drei Dimensionen des Raums erkennen, Vorstellungen von körperlichen Gestalten erhalten, so kann man die letztere auch *Schönheit der körperlichen Gestalt* nennen. Ob gleich der Raum in drei Abmessungen uns nur durch den Sinn des Tastens unmittelbar gegeben werden kann, so giebt es doch in den Vorstellungen, die uns das Gesicht liefert, und wodurch nur Flächen unmittelbar vorgestellt werden können, Merkmale (z. B. Stärke des Lichts) die uns durch Schlüsse auf die dritte Dimension führen; und da wir diese Schlüsse wegen der öftern Wiederholung mit unendlicher Schnelligkeit machen, so halten wir die Gesichtsvorstellungen schon für unmittelbare Vorstellungen körperlicher Gegenstände, und sie vertreten bei unsern Anschauungen *in Rücksicht auf Körperformen* die Stelle der Anschauungen durchs Tasten. Ich füge diese

Anmerkung hinzu, damit man nicht glaube, ich wolle behaupten, die Schönheit körperlicher Gegenstände könne nur durchs Tasten erkannt werden. — Da die Schönheit allein in der Form zu suchen, die Form des innern Sinnes aber die Zeit ist, so ergiebt sich daraus, daſs die Schönheit des innern Sinns in der zweckmäſsigen Zeitbestimmung, im Rythmus besteht. Da aber dem innern Sinn nichts unmittelbar gegeben werden kann, so wird die Schönheit des Rythmus immer an andern Vorstellungen gegeben werden müssen. Sie findet sich vorzüglich bei Anschauungen des Gehörs (Tönen), aber sie kann auch bei Anschauung des Gesichts sich finden, in so fern nämlich Veränderungen im Raume (Bewegungen) vorgestellt werden, z. B. beim Tanze; denn Bewegung setzt nothwendig Zeit voraus, in welcher sie geschieht.

Endlich können wir noch Vorstellungen schön finden, welche uns nicht unmittelbar durch den Sinn gegeben werden; da nun zur Schönheit Anschaulichkeit gehört, so wird in diesem Fall die Einbildungskraft die Anschauungen liefern; das aber, wodurch die Einbildungskraft bestimmt wird, Anschauungen hervorzubringen, muſs ein Gegenstand des äuſsern

Sinnes sein, weil uns nur durch diesen etwas von aufsen mitgetheilt werden kann. Das Sinnliche, wodurch etwas anders vorgestellt wird, heifst ein Zeichen; es wird also in dem genannten Fall der Gegenstand nicht unmittelbar, sondern durch Zeichen vorgestellt; und da das Zeichen als Anschauung an sich nicht in Betracht kommen soll, so muſs es ein willkührliches Zeichen sein. So setzt der Redner und Dichter durch Worte unsere Einbildungskraft ins Spiel und bestimmt sie Anschauungen zu bilden, über welche nun unser Geschmack ein Urtheil fället.

Dem Objekte nach findet bei der Schönheit folgende Eintheilung statt.

Der schöne Gegenstand ist entweder *selbstständig oder beigesellt.* So ist ein schöner Pallast eine selbstständige Schönheit, die Verzierungen an demselben sind ihm beigesellt. Gehört das Beigesellte nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandtheil innerlich, sondern nur äuſserlich als Zuthat (parergon), wodurch aber das Wohlgefallen des Geschmacks vergröſsert wird, so wird es *Zierrath* genannt. So gehören die Säulengänge um einen Pallast, die Bildsäulen auf demselben, die Köpfe über den Fenstern u. s. w. zu

den Zierrathen desselben. Doch ist hierbei zu merken, dafs das Beigesellte durch seine Form gefallen, für schön gehalten werden mufs, wenn es Zierrath genannt werden soll; ist es nicht schön, sondern blos reitzend, und soll es so dem Hauptwerk Beifall erschmeicheln, so wird es *Schmuck* genannt. Dahin gehört der goldene Rahmen eines Gemäldes; die künstliche Erleuchtung eines Pallastes u. s. w.

Ist das Beigesellte etwas für sich bestehendes, das zwar nicht zur Darstellung des Begrifs selbst gehört, aber doch vermittelst der Einbildungskraft ein gröfseres Licht auf die Darstellung des Begrifs selbst verbreitet, so wird es ein *ästhetisches Attribut* genannt. So ist der Adler mit dem Blitze in den Klauen ein Attribut des mächtigen Himmelskönigs; er ist für sich bestehend, aber dadurch mit der Darstellung des Jupiters verbunden, dafs die Einbildungskraft an die Vorstellung des Blitze tragenden Adlers eine Menge anderer Vorstellungen knüpft, welche die Eigenschaften des Jupiters in gröfseres Licht setzen und anschaulicher machen. — Man sieht wohl ein, dafs das Geschmacksurtheil über ein Attribut nicht zu den reinen, sondern zu den gemischten ge-

hört, weil es den Begrif des Hauptgegenstandes voraussetzt.

Findet sich endlich das beigesellte Schöne zwar an dem Gegenstande selbst, wird aber als veränderlich an ihm erkannt, doch so, daſs es aus einem innern Grunde desselben entspringt und dadurch ihm angehört; so heiſst es *Grazie*. Dies führt auch auf die Eintheilung der Schönheit in *fixe* und *bewegliche*. Jene ist mit dem Objekte selbst nothwendig gegeben, diese kann an demselben zufällig entstehen und also aufhören. Ein Pallast hat fixe Schönheit, die Vigano wenn sie tanzt, bewegliche. Die bewegliche Schönheit entspringt entweder aus einem äuſsern oder aus einem innern Grunde.

Betrachtet man die Schönheit an und für sich selbst, so kann man sie nach den vier Titeln der Kategorien eintheilen.

Der *Quantität* nach ist die Schönheit entweder *einfach* oder *zusammengesetzt*. Es ist hier nicht von der Verbindung oder Nichtverbindung des Wohlgefallens am Schönen mit andern fremdartigen Gefühlen von Lust, sondern von der Verbindung mehrerer Schönheiten (gleichartiges Wohlgefallen, welches zur Quantität erforderlich ist) die Rede. Eine

schöne Blume, eine schöne Zeichnung gehört zu den einfachen Schönheiten; das Schauspiel ist ein Kunstwerk, daſs mehrere Arten von Schönheit (Malerei, Architektur, Musik, Dichtung etc.) verbindet.

Der *Qualität* nach ist die Schönheit entweder *rein* oder *gemischt*; im letztern Fall sind dem Wohlgefallen an derselben fremdartige Gefühle von Reitz, Rührung, oder durch Begriffe gegebene von Vollkommenheit, Sittlichkeit u. s. w. beigemischt; welches im ersten Fall nicht statt findet.

Der *Relation* nach, theilt man die Schönheit in *Natur- und Kunstschönheit*. Diese ist ein Produkt der Freiheit d. h. einer Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt; jene ein Produkt, dessen Existenz nicht freie Willkühr zur Causalität hat.

Da zur Schönheit Zweckmäſsigkeit erfordert wird, so wird ein Gegenstand der Natur wenn er schön ist, scheinen ein Werk der Kunst zu sein; d. h. er wird aussehen, als wäre er absichtlich, in Beziehung auf unsere Vorstellkräfte, zur harmonischen Beschäftigung derselben hervorgebracht. Wir müssen aber bei den Urtheilen über Naturschönheit die reinen ästhetischen oder bloſsen Ge-

schmacksurtheile, von den gemischten, die zugleich auf Vollkommenheit Rücksicht nehmen, unterscheiden. Bei den erstern wird kein bestimmter Begrif von dem was der Gegenstand sein soll, vorausgesetzt, der Gegenstand wird als subjektiv zweckmäſsig erkannt, und diese seine subjektive (formale), nicht objektive (materiale) Zweckmäſsigkeit bestimmt unser Urtheil des Wohlgefallens über ihn; hier *wird die Natur beurtheilt, wie sie als Kunst erscheint.* In den gemischten Geschmacksurtheilen über Gegenstände, wo die objektive Zweckmäſsigkeit mit in Betracht gezogen wird und welche gemeiniglich belebte Gegenstände zu Objekten haben, wird die Natur nicht mehr beurtheilt, wie sie als Kunst erscheint, sondern *in so fern sie wirklich* (ob zwar übermenschliche) *Kunst ist,* und das teleologische Urtheil dient sodann dem ästhetischen zur Grundlage und Bedingung, worauf dieses Rücksicht nehmen muſs; das Geschmacksurtheil ist in diesem Fall ein logisch-bedingtes ästhetisches Urtheil. Wenn ich sage: dieses Pferd ist schön, so will ich eigentlich damit ausdrücken, die Natur stellt die Zwecke des Pferdes in dieser Gestalt schön dar, und man sieht wohl ein, daſs hier noch über die

bloſse Form auf einen Begrif Rücksicht genommen wird. —

Da man bei dem reinen Geschmacksurtheil über Naturschönheit auf keinen Zweck des Gegenstandes sieht, so kann man sagen: die Naturschönheit ist ein schöner Gegenstand; und da der Künstler als vernünftige Ursach sich einen Zweck gedacht haben, der Begrif also dem Gegenstande voraus gegangen sein muſs, der letztere selbst als Darstellung dieses Begrifs gedacht wird, so kann man sagen: *Kunstschönheit ist eine schöne Darstellung von einem Gegenstande* *).

So wie aber bei einigen Produkten der Natur adhärirende Schönheit sich findet, wobei der Begrif des Gegenstandes mit in Betrachtung gezogen wird, so giebt es Produkte der Kunst, wo der Begrif des Gegenstandes so unbestimmt ist, daſs wir die Schönheit als frei betrachten können, dahin gehören die Instrumentalmusik, die Arabesken als Verzierungen von Kleidern, Tapeten, Gebäuden, die Schnörkel der Schreibmeister, der Kopfputz der Frauen u. s. w. Als Produkte der freien Willkühr

*) Kant nennt Kunstschönheit eine schöne *Vorstellung* von einem Gegenstande; mir scheint der Ausdruck *Darstellung* passender.

der Menschen müssen sie allerdings einen Zweck haben, nur ist in den genannten Fällen der Begrif, wodurch derselbe gedacht wird, so unbestimmt und so schwankend, daſs man bei Beurtheilung des Gegenstandes der Schönheit nach, auf denselben nicht Rücksicht nimmt. — Nur dann erst, wenn diese Gegenstände nicht mehr als selbstständig (für sich bestehend), sondern als zu einem andern Dinge gehörig, betrachtet werden müssen, kömmt ihr Zweck bei Beurtheilung derselben mit in Anschlag. Eine Arabeske kann an einer Tapete angebracht, schön sein, wird aber als Verzierung eines Hauses, oder durchs Tettowiren auf die Haut eines Menschen gebracht, häſslich, weil sie zweckwidrig ist.

Der subjektiven Zweckmäſsigkeit halber *erscheint* die Naturschönheit als Produkt der Kunst, der Zweckmäſsigkeit ohne Zweck halber erscheint die Kunstschönheit als Natur; mit andern Worten, w e n n d i e N a t u r s c h ö n s e i n s o l l, m u ſ s s i e a u s s e h e n, a l s w ä r e s i e K u n s t; u n d d i e K u n s t, w e n n s i e s c h ö n s e i n s o l l, m u ſ s a u s s e h e n, a l s w ä r e s i e N a t u r. Der erstere Satz ist aus dem Vorhergehenden hinreichend deutlich, nur der zweite bedarf noch einiger Erläuterung.

Zuvörderst müssen wir bemerken, daſs bei dem oben für die schöne Kunst aufgestellten Satz blos von der Schönheit und nicht von der Richtigkeit der Darstellung die Rede ist. Ein Gegenstand ist schön, wenn er unser Erkenntniſsvermögen, Einbildungskraft und Verstand zweckmäſsig beschäftigt, also so, daſs sie ein freies Spiel treiben und ihnen kein Zwang auferlegt wird; das Kunstprodukt darf daher, wenn es schön sein soll, der Form nach, keinen Zwang verrathen, die Form desselben muſs uns als zufällig, nicht durch den Begrif des Gegenstandes bestimmt und erzwungen erscheinen; und dies ist, was der Satz sagen will: die Kunst ist schön, wenn sie aussieht, als wäre sie Natur.

Der *Modalität* nach theilt man die Schönheit in die *wirkliche* und in die *idealische*. Jene findet sich an Gegenständen der Natur oder an Kunstprodukten, welche getreue Darstellungen dieser Gegenstände sind; diese an Werken der Kunst, die nach Idealen, den Produkten der schöpferischen Einbildungskraft gebildet sind. Wenn der Mahler seine schöne Form zu dem Bilde seiner Madonna sitzen läſst, so sind das Gemälde, wie das schöne Weib, welches die Gestalt dazu lieh, wirkliche

Schönheiten; wenn Raphael d'Urbino in heiliger Begeisterung ein Weib sich bildet, das Unschuld, und stille Ergebung in den Willen der Gottheit, und Unbekanntschaft mit ihrem hohen, innern Werth, und Liebe zu ihrem Kinde, im Blick zeigt, und diesem Ideal gemäſs die Madonna mit dem Kinde in Farben auf der Leinwand darstellt, so ist die Schönheit seines Bildes idealisch.

Untersuchungen der Geschmacksurtheile, welche das Erhabene betreffen.

Vergleichung des Schönen und des Erhabenen.

Ohne uns jetzt schon auf eine genaue Bestimmung dessen was man erhaben nennt und worauf das Wohlgefallen an demselben beruht, einzulassen, können wir vorläufig eine Vergleichung zwischen ihm und dem Schönen anstellen, welche uns den Weg zu unsern folgenden Untersuchungen bahnen wird.

Die Urtheile über das Schöne und Erhabene kommen in folgenden Stücken überein:

Qualität.

Beide sind ästhetische, nicht logische Urtheile, d. h. beide drücken ein Gefühl von

Lust oder Unlust, das durch einen Gegenstand in uns hervorgebracht worden, aus, aber keine Eigenschaft des Gegenstandes, wodurch derselbe erkannt worden. Wenn wir den Anblick des gestirnten Himmels in einer heitern Winternacht, oder den Ätna, wenn er ungeheure Felsenmassen in die Luft schleudert und aus seinem Krater Lavaströme sich ergießsen, deren glühende Wellen Meilenweit forttreiben, erhaben nennen, so ist hier keine Erkenntniſs des Gegenstandes, es wird blos der Gemüthszustand dargestellt, in welchen die Anschauung uns versetzt.

Quantität.

Beide sind einzelne Urtheile, kündigen sich aber als allgemeingültig in Ansehung jedes urtheilenden Subjekts an. Wir sinnen jedermann eben sowohl an, er soll den gestirnten Himmel, den feuerspeienden Ätna erhaben finden, als wir ihm ansinnen, er solle in unser Urtheil über die Schönheit einer Rosenknospe oder des Apoll von Belvedere einstimmen. Dadurch unterscheidet sich also auch das Urtheil über das Erhabene von dem über das Angenehme, welches letztere, wie wir gesehen haben, blos Privatgültigkeit hat; und

eben deshalb ist die Form des Ausdrucks in diesem Urtheil eben so wie die im Urtheil über das Schöne als wäre es ein Erkenntnifsurtheil; wir sagen: der gestirnte Himmel ist erhaben, wie wir sagen diese Rosenknospe ist schön, gleichsam als wären es Eigenschaften der genannten Gegenstände; wir finden uns nicht willig, wie beim Angenehmen das Wörtchen *mir* hinzuzufügen. — So wie aber das Urtheil über das Schöne seine Allgemeingültigkeit nicht auf Begriffe stützt, so ist dies auch beim Erhabenen nicht der Fall. Wer den gestirnten Himmel nicht erhaben findet, an ihm nur flimmernde Pünktchen bemerkt, wem der Anblick des tobenden Ätnas nur Furcht einjagt, den kann man durch keine Beweise zwingen, einen andern Gemüthszustand zu erhalten und zu unserer Meinung überzutreten.

Relation.

Der logischen Relation nach kommen die Geschmacksurtheile über das Schöne und Erhabene darin überein, dafs beide kategorisch sind; der ästhetischen Relation nach, dafs sie den Gegenstand weder nach einem innern noch äufsern Zweck beurtheilen. Wer den

Anblick des gestirnten Himmels erhaben findet, frägt weder was der Himmel an sich sein soll, noch denkt er daran, daſs die Sterne den Schiffenden zur Ortsbestimmung dienen; so wenig wie der welcher Wohlgefallen an den schlängelnden Blitzen und dem krachenden Donner findet, daran denkt, daſs sie die Luft reinigen.

Modalität.

Beide, das Urtheil über das Erhabene und das über das Schöne kommen darin überein, daſs ihnen subjektive Nothwendigkeit zukömmt, und daſs ihre logische Form assertorisch ist.

Die Geschmacksurtheile über das Schöne und Erhabene unterscheiden sich voneinander in folgenden Stücken:

Qualität.

1. Das Wohlgefallen am Schönen ist mit der Vorstellung der *Qualität*, am Erhabenen mit der Vorstellung der *Quantität* verbunden. Die unzählige Anzahl der Sterne macht den Anblick des gestirnten Himmels erhaben, so wie die ungeheure Kraft, mit welcher der Aetna Felsenmassen in ungeheure Höhen

schleudert, ihn erhaben macht. Hallers Darstellung der Schöpfung des Elephanten, die offenbar auf Gröſse beruht, ist erhaben:

Du hast den Elephant aus Erde aufgethürmt,
Und seinen Knochenberg beseelt.

Beim Anblick einer schönen Rosenknospe ist nicht ihre Gröſse, die in uns Wohlgefallen erweckt, sondern ihre Gestalt, die Beschaffenheit ihrer Blätter, ihre Farbe u. s. w.

2. Das Schöne gefällt wegen seiner Form, das Erhabene kann auch Formlos sein. Der unermeſsliche Ocean, die Vorstellung der immerwechselnden Geschlechter der Menschen, bei denen wir aufsteigend uns in die Dunkelheit der Zeit verliehren, die Unendlichkeit der Zeit und des Raums sind erhabene Gegenstände. Haller beschreibt die Ewigkeit:

Die schnellen Schwingen der Gedanken
Wogegen Zeit und Schall und Wind
Und selbst des Lichtes Flügel langsam sind,
Ermüden über Dir und hoffen keine Schranken.

Ich häufe ungeheure Zahlen
Gebirge von Millionen auf

Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt zu Hauf
Und wenn ich von der grausen Höh'
Mit Schwindeln wieder nach Dir seh,
Ist alle Macht der Zahl vermehrt mit tausendmalen
Noch nicht ein Theil von Dir,
Ich tilge und Du liegst ganz vor mir.

3. Beim reinen Schönen findet bloſse Lust statt, wir finden uns angezogen, das Gemüth befindet sich in ruhiger Betrachtung des Gegenstandes und in stillem Genusse; beim Erhabenen findet ein gemischtes Gefühl von Lust und Unlust statt, nur daſs das erstere die Oberhand hat, das Gemüth ist in Bewegung, wir fühlen uns wechselsweise angezogen und zurückgestoſsen.

4. Beim Schönen findet ein Spiel von Vorstellungen statt, Einbildungskraft und Verstand beleben einander wechselsweise, daher das Gefühl der Lust; beim Erhabenen findet sich Ernst, und deutet dadurch auf höhere Zwecke der Menschheit hin; deshalb muſs in einer erhabenen Darstellung alles vermieden werden, was diesen Ernst unterbrechen könnte, und das ganze Gefühl des Erhabenen

kann z. B. verlohren gehen, wenn sich lächerliche Vorstellungen dazu gesellen. Ein Fürst schadet seiner Majestät durch nichts mehr, als wenn er sich dem Gelächter Preis giebt.

5. Das Schöne läſst sich mit Reitz und Rührung verbinden, das Erhabene verschmäht den Reitz, und führt von selbst Rührung bei sich. Daher muſs der Maler, wenn er erhabene Gegenstände dem Auge darstellen will, die bunten, blendenden Farben vermeiden, den tobenden Ocean, der seine schäumenden Wellen an Felsen bricht, mit Rosen bestreuen; den Felsen der sein Haupt über die Wolken erhebt mit Blumenterrassen verzieren, heiſst die Erhabenheit desselben zerstören. Da das Erhabene aber uns wechselsweise abstöſst und anzieht, unsere Thätigkeit hemmt und befördert, so ist eben dadurch schon Rührung mit der Vorstellung desselben verbunden.

Quantität.

Es ist zwar das Urtheil über das Erhabene, so wie das über das Schöne pluralistisch und nicht egoistisch wie das Urtheil des Sinnengeschmacks, aber doch lehrt die Erfahrung, daſs mehr Sinn für das Schöne als für das Er-

habene in dem Menschen sich findet. Dies kommt nun freilich zum Theil daher, daſs mit dem Schönen Sinnenreitz verbunden sein kann, der dem Menschen schmeichelt und ihn zur Betrachtung des Schönen anlockt, da hingegen das Erhabene diesen Reitz verschmäht, ferner daſs das Schöne einladet, das Erhabene aber im ersten Augenblick zurückstöſst; allein wir werden in der Folge bei der weitern Auseinandersetzung der Geschmacksurtheile, welche das Erhabene zum Gegenstand haben, zeigen, daſs das Erhabene auf einer zwar allgemeinvorauszusetzenden Eigenschaft des Menschen beruht, die aber doch, wenn sie als mitwirkend zum Wohlgefallen am Erhabenen beitragen soll, einer Cultur bedarf. Wenn das Geschmacksurtheil über das Schöne auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen soll, so muſs in demselben von allem andern Wohlgefallen, auſser dem an der Form, abstrahirt werden und das ist freilich mit Schwierigkeiten verknüpft, woraus sich eben die Abweichung der Urtheile über die Schönheit eines Gegenstandes erklären läſst. Eine gleiche Abstraktion wird beim Urtheil über das Erhabene gefordert, wenn es für allgemeingültig erklärt werden soll, allein es gehört noch überdies,

wie sich dies in der Folge ergeben wird, eine Veredlung des Geistes dazu, um am Erhabenen Wohlgefallen finden zu können, und es von aller Beimischung abzusondern, daher dies noch weit seltner wie beim Geschmacksurtheil über das Schöne geschieht; gewöhnlich hält man Gegenstände, die ein Spiel heftiger Affekte erzeugen und den Geist in stürmende Bewegung setzen, für erhaben, ob sie es gleich durchaus nicht sind.

Relation.

Beim Schönen findet Zweckmäſsigkeit der Anschauung, beim Erhabenen Zweckwidrigkeit statt, welches letztere sich schon daraus ergiebt, daſs beim Erhabenen der Gegenstand uns anfänglich zurückstöſst. Freilich ist die in dem Wohlgefallen am Erhabenen befindliche Lust ein Beweis subjektiver Zweckmäſsigkeit, allein diese ist doch nicht allein bestehend, wie beim Schönen, sondern nothwendig mit Zweckwidrigkeit verbunden.

In Rücksicht der *Modalität* findet zwischen beiden Arten der Geschmacksurtheile kein Unterschied statt.

* * *

Aus dem vorhin Gesagten ergiebt sich: Da das Urtheil über das Erhabene ein einzelnes ist, Allgemeingültigkeit ansinnt und doch auf keinem Begrif beruht, so muſs es wie das Schöne den Reflectionsgeschmack angehören, und also die reflectirende Urtheilskraft dabei ins Spiel kommen. Ferner erhellet, daſs da in dem Wohlgefallen am Erhabenen Lust und Unlust gemischt ist, der Gegenstand dem wir Erhabenheit beilegen, auf der einen Seite in uns das Gefühl unserer Eingeschränktheit in Rücksicht der Thätigkeit eines Seelenvermögens und auf der andern Seite das Gefühl der freien Thätigkeit eines andern Seelenvermögens hervorbringen muſs. — Da aber das Gefühl der Lust im Erhabenen die Oberhand hat, so muſs die beförderte Thätigkeit gröſser sein, als die gehemmte; und da endlich beide Gefühle Lust und Unlust nicht blos einander beigesellt, sondern innig vereinigt sind, das Gefühl der Unlust aber immer vorangeht, und mit diesem sich sogleich das Gefühl der Lust innig verknüpft, so wird daraus klar, daſs eben dadurch, daſs wir durch den Gegenstand den wir erhaben nennen, der Beschränkung unserer Thätigkeit in einer Rücksicht inne

werden, die Beförderung einer andern Thätigkeit hervorleuchtet und sichtbar gemacht wird.

Nähere Bestimmung des Erhabenen.

Dafs das Erhabene das Merkmal der Gröfse bei sich führt, ist aufser allem Zweifel. Der Berg, dessen Fufs schwarze Gewitterwolken verhüllen und dessen Gipfel die Sonne bescheint, ist wegen seiner Gröfse ein erhabener Gegenstand; wenn wir uns in die Endlosigkeit des Raumes verliehren, oder unsere Einbildungskraft beim Aufsteigen in der Zeit kein Ende sieht, so ist es die Gröfse, die auf unser Gemüth wirkt; die Tugend heifst nur dann erhaben, wenn in ihr *grofse* Seelenkraft sich offenbart. Das Kleine kann als schön auf unser Wohlgefallen Anspruch machen, erhaben kann es nie sein. Der Wallfisch, der Elephant, die Giraffe sind erhaben, die Milbe, der Essigaal sind es nicht.

Jedem sinnlichen Gegenstand kömmt das Merkmal der Gröfse zu; denn zur Gröfse gehört Gleichartiges, Mannigfaltiges zur (objektiven) Einheit verbunden. Gleichartiges Mannigfaltiges kömmt jeder Anschauung zu, insofern sie die Form des Raums oder der Zeit

an sich tragen mufs; durch den Begrif des Gegenstandes wird dieses Mannigfaltige zur objektiven Einheit verbunden. Mannigfaltiges im Raum oder in der Zeit als Dauer sind extensive Gröfsen, d. h. wie wir dies im ersten Theil dieses Werks dargethan haben, Gröfsen bei denen man von den Theilen (dem Mannigfaltigen) zum Ganzen (der Einheit) fortschreitet; es giebt aber auch *intensive* Gröfsen, die man nur dadurch als solche erkennt, dafs man ein Wachsen und Abnehmen derselben sich vorstellen kann. Die verflossenen Jahrtausende, der weite Ocean haben eine extensive Gröfse; das Licht und die Wärme der Sonne, die Kraft der Seele Ungemach zu ertragen, haben intensive Gröfse, einen Grad.

Man *schätzt eine Gröfse*, wenn man sie nach einer andern bestimmt. Die Gröfse nach der man sie bestimmt ist der *Maafsstab*. Dieser Maasstab kann doppelt sein, entweder objektiv oder subjektiv, d. h. er ist entweder ein Gegenstand der Erkenntnifs der also allgemeinmittheilbar ist, oder er beruht auf einer Beschaffenheit des urtheilenden Subjekts. Beruht die Gröfsenschätzung auf einem objektiven Maafsstabe, so heifst sie *logisch*, ist der gebrauchte Maafsstab blos subjektiv, so

heiſst sie *ästhetisch.* Die logische Gröſsenschätzung heiſst *mathematisch bestimmt,* wenn sie angiebt, wie oft das Maaſs in der zu messenden Gröſse enthalten ist; *unbestimmt,* wenn man blos angiebt, ob der Gegenstand gröſser oder kleiner ist als das Maaſs. Alle logische Gröſsenschätzung stützt sich am Ende auf Anschauung, d. h. man kann zwar das Maaſs wieder nach einem Maaſs bestimmen, allein am Ende muſs man doch, wenn anders Erkenntniſs statt finden soll, auf ein Maaſs kommen, welches in der Anschauung gegeben wird, und das also der bestimmten Gröſse nach blos subjektiv betrachtet werden kann. Giebt man z. B. die Entfernung zweier Örter nach Meilen an, so kann man das Maaſs, die Meile, wieder nach Ruthen, die Ruthen nach Fuſs bestimmen; am Ende aber muſs man jemand ein Maaſs (es sei Fuſs) zeigen, und sagen, siehe so groſs ist es. Ob sich nun gleich das Verhältniſs des Maaſses zum Zumessenden, die relative Gröſse objektiv, für jedermann gültig bstimmen läſst, so ist doch nie auszumachen, ob einer dieselbe *Anschauung der Gröſse* hat, wie der andere, ob beide in der absoluten Gröſse übereinstimmen; ich kann nie erfahren oder auf eine andere Weise erkennen,

ob mein Freund und ich von dem Fuſs, der uns beiden zum Maaſsstab dient, gleich groſse Vorstellungen haben.

Wenn wir etwas schlechtweg *(simpliciter)* groſs oder klein (ohne zu bestimmen, wie groſs oder klein) nennen, so findet ästhetische Gröſsenschätzung statt; es liegt sodann der Reflection über die Gröſse des Gegenstandes ein subjektiver Maaſsstab zum Grunde; und dieser kann entweder blos empirisch oder *a priori* sein; empirisch ist er z. B. wenn wir einen Menschen in Rücksicht auf seine körperliche Gröſse groſs nennen, wo die mittlere Gröſse, der Menschen welche wir gesehen haben, der subjektive Maaſsstab ist, und wo wir ausdrücken wollen, der Mensch übersteige diesen Maaſsstab; bei der subjektiven Gröſsenschätzung *a priori* ist das Absolute *a priori* gegeben, und die Erfahrung zeigt, inwiefern wir bei unserer Beschränktheit denselben in gewöhnlichen Fällen uns nähern; was darüber hinaus geht heiſst *groſs*, was darunter zurückbleibt *klein;* darnach beurtheilen wir z. B. in theoretischer Hinsicht, die Genauigkeit einer Berechnung, die Richtigkeit einer Observation u. s. w., in praktischer Hinsicht, die Gröſse der Bescheidenheit, Standhaftigkeit, Uneigen-

nützigkeit, öffentlichen Freiheit, Gerechtigkeit u. s. w. — Daſs die Gröſsenschätzung, wenn wir einen Gegenstand schlechthin groſs oder klein nennen, ästhetisch ist, sieht man sehr bald ein; dem kleinen Lappländer ist ein Mensch von 5 Fuſs groſs, den wir klein nennen; wenn wir uns noch der Vorstellungen von Dingen erinnern die wir in unserer Kindheit hatten, so finden wir daſs wir damals manches für groſs hielten, was uns jetzt klein scheint. Dies gilt auch von der Gröſsenschätzung nach Begriffen *a priori;* der Leinweber glaubt seine Berechnung habe eine groſse Genauigkeit, die nach dem Maaſsstabe des Mathematikers sehr wenig genau ist, und die astronomischen Beobachtungen des Schiffers können für ihn einen hohen Grad von Richtigkeit haben, die ein Herschel und Zach für sehr mangelhaft erklären würde. Die Gröſse der bürgerlichen Freiheit beurtheilt der freie Grieche anders als der Staubleckende Sklave eines asiatischen Despoten; einen andern Maaſsstab hat der preuſsische Unterthan für die im Staate gehandhabte Gerechtigkeit als der Einwohner des türkischen Reichs, wie groſs ist nicht der Unterschied der Meinung in unsern Tagen, ob und inwiefern jener an

der

der Spitze eines mächtigen Reichs stehende Staatsverwalter groſs oder klein zu nennen sei!

Etwas *schlechtweg (simpliciter*, ohne Beisatz) groſs nennen und etwas *schlechthin (absolute*, nicht *relative)* groſs nennen, ist wohl voneinander zu unterscheiden. Bei dem ersten braucht man einen von dem Gegenstande verschiedenen Maaſsstab und spricht nach der Vergleichung mit demselben das Urtheil aus; man nennt diesen Maaſsstab zwar nicht, setzt ihn aber doch als für jedermann bekannt voraus, gleichsam als werde er durch den Begrif des Gegenstandes schon gegeben; bei dem absolut (in aller Absicht) Groſsen aber, vergleicht man den Gegenstand nicht mit etwas von ihm verschiedenen als Maaſsstab; wir können nur den Maaſsstab in ihm selber suchen, die Gröſse des Gegenstandes ist nur sich selber gleich. So ist der unendliche Raum, die unendliche Zeit, die Macht der Gottheit absolut groſs.

Erhaben ist das was absolut groſs ist, mit andern Worten, das mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist. —

Nun läſst sich zeigen, daſs kein Gegenstand uns gegeben werden kann, dem absolute Gröſse zukäme. Sei der uns gegebene

Gegenstand noch so groſs, so sind wir im Stande uns einen gröſsern zu denken; die hohe Schneekoppe des Riesengebirges übertrift der Montblanc an Gröſse, und dieser weicht den Cimborasso, so groſs aber auch dieser sein mag, so hindert uns doch nichts uns einen Berg vorzustellen, gegen den er ein Hügel ist.

Legen wir also einem Gegenstande absolute Gröſse bei, d. h. nennen wir ihn erhaben, so erhält er diesen Namen nicht an sich betrachtet, sondern nur insofern er in uns Vorstellungen rege macht, welche absolut groſs sind. Von allen Vorstellungen sind nur die Ideen, Vernunftbegriffe, diejenigen, welche das Merkmal des Absoluten (Unbedingten) bei sich führen (s. Erster Theil dieser Darstellung S. 98.); ein Gegenstand wird also *erhaben* genannt werden, wenn er in uns die Vernunft, als das Vermögen der Ideen zur Thätigkeit antreibt, also zweckmäſsig für die Vernunft ist.

Da aber beim Erhabenen das Gefühl der Unlust dem Gefühl der Lust vorangeht, so muſs auch die Zweckwidrigkeit des Gegenstandes für ein anderes Vorstellungsvermögen als die Vernunft ist, vorausgehen, ja da we-

gen der innigen Verbindung von Unlust und Lust beim Erhabenen, die Zweckwidrigkeit der Grund des Bewuſstseins der Zweckmäſsigkeit für die Vernunft sein muſs, so muſs dadurch, daſs der Gegenstand die Eingeschränktheit eines Vorstellungsvermögens uns fühlen läſst, derselbe die freie (beförderte) Thätigkeit der Vernunft fühlen machen.

Welches ist nun das andere Vorstellungsvermögen, welches auſser der Vernunft beim Erhabnen ins Spiel kömmt? Ein Anschauungsvermögen muſs es sein, weil das Geschmacksurtheil über das Erhabene ein *einzelnes* ist; der Sinn welcher uns die Materie der Anschauung durch Empfindung giebt, kann es aber nicht sein, denn es macht auf Allgemeingültigkeit Anspruch, es muſs also, wie beim Schönen, die Einbildungskraft sein. —

Dies setzt uns in den Stand, das was bei der Reflection über das Erhabene in uns vorgeht, etwas näher zu bestimmen; der Gegenstand ist für die Einbildungskraft wegen seiner Gröſse zweckwidrig; er ist für die Thätigkeit der Einbildungskraft zu groſs, entwickelt aber grade dadurch die Thätigkeit der Vernunft. Wir werden in der Folge zeigen, inwiefern der Gegenstand den wir erhaben nen-

nen, zugleich für die Einbildungskraft zweckwidrig und für die Vernunft zweckmäſsig sein kann; jetzt wollen wir aus dem Vorgetragenen blos noch einige leichte Folgerungen ableiten.

Beim Erhabenen übertrift das Gefühl der Lust die Unlust, es muſs also das Vermögen, dessen Thätigkeit befördert wird (für welches der Gegenstand zweckmäſsig ist) vor dem Vermögen, dessen Thätigkeit als eingeschränkt erscheint (für welches der Gegenstand zweckwidrig ist) den Vorzug haben; dies ist aber bei der Vernunft und Einbildungskraft offenbar der Fall; die Einbildungskraft als sinnliches Vermögen ist der Vernunft untergeordnet; ihre Thätigkeit ist bedingt, da hingegen die Thätigkeit der Vernunft unbedingt ist; die Einbildungskraft ist an die Sinnenwelt gebunden, die Vernunft geht über dieselbe hinaus; die Vernunft schreibt Gesetze vor und die Einbildungskraft ist gehorchend.

Ferner wird auch aus dem Vorhergehenden klar, daſs wir sehr uneigentlich einen Gegenstand selbst erhaben nennen, er hat keine absolute Gröſse, sondern er macht nur ein Vermögen (der Ideen) in uns bemerkbar, was sich von allen Bedingungen lossagt, und also

als absolut grofs darstellt. Man kann also sagen: Erhaben ist das, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maafsstab der Sinne übertrift.

Eintheilung der Geschmacksurtheile über das Erhabene in reine und gemischte.

Wir haben oben die Urtheile über das Schöne in reine und gemischte eingetheilt, und eben so lassen sich die Urtheile über das Erhabene in reine und gemischte eintheilen; das Urtheil heifst *rein*, wenn mit demselben keine fremdartigen Vorstellungen und Gefühle verbunden; gemischt, wenn dies statt findet. Das rein Erhabene findet man also nicht an Kunstprodukten, wo ein menschlicher Zweck sowohl die Form als die Gröfse bestimmt, also auch nicht an Naturprodukten, deren Begrif schon einen bestimmten Zweck bei sich führt (organischen Körpern), sondern nur an der rohen Natur, sofern sie weder reitzt, noch als Gefahr drohend rührt, blos sofern sie Gröfse enthält. Dahin gehört die unendliche, unübersehbare Fläche des Oceans, die unendlichen Räume der Himmel, ungestalte Gebirgsmassen in wilder Unordnung aufeinander gethürmt, mit ihren Eispyramiden u. s. w.

„Plötzlich war ihm, als hätt' er die Gestirne des Himmels zu seinen Füſsen und ginge auf Wolken einher in einem endlosen Raum und säh' in tiefer Ferne ein majestätisches Dunkel, durchbrochen von einzelnen Lichtfluthen göttlicher Glorie und rings von Heerschaaren umschwebt die aus den Welten herauffuhren und hinab in die Welten.“ Engels Philosoph, für die Welt, Dritter Theil.

Bei dem gemischt Erhabenen muſs man vom Erhabenen alles Beigemischte absondern, wenn man auf allgemeine Einstimmung Anspruch machen will.

Eintheilung des Erhabenen in das Mathematisch- und Dynamisch-Erhabene.

Aus dem Vorhergehenden ist meinen Lesern, wie ich hoffe, deutlich geworden, daſs die Erhabenheit eigentlich darauf beruht, daſs die Vernunft als übersinnliches Vermögen sich zu zeigen, veranlaſst wird. Die Vernunft aber ist entweder theoretisch oder praktisch, jene bezieht sich aufs Erkennen, diese aufs Handeln (Wirken); in beiden Fällen gehen die ihr eigenthümlichen Vorstellungen (Ideen) über die Erfahrung hinaus. Diesem zu Folge giebt es ein doppeltes Erhabene, ein theoreti-

sches und praktisches; Kant nennt das erste *mathematisch-*, das andere *dynamisch erhaben*. Benennungen, welche erst in der Folge deutlich gemacht werden können. — Als Beispiel des Mathematisch-Erhabenen dient der Ocean im Zustand der Ruhe, so wie er dynamisch-erhaben ist, wenn ein Sturm ihn mächtig bewegt; im letzten Fall messen wir gleichsam unsere Kraft im Widerstande gegen die Naturkräfte und fühlen uns als Sinnenwesen dagegen kraftlos, werden uns aber eben dadurch bewuſst, daſs wir einen Willen haben, der frei, selbst gegen alle Naturhindernisse, sich bestimmen kann. Es ist bis jetzt nicht möglich, meinen Lesern eine völlig befriedigende Einsicht in das mathematisch und dynamisch Erhabene zu geben, und es muſs mir daher fürs erste genügen, gezeigt zu haben, daſs zwischen den beiden genannten Arten des Erhabenen wirklich ein Unterschied statt findet, und daſs bei den dynamisch Erhabenen die Kraft des Menschen als wirkendes Wesen in Betracht gezogen wird.

Man kann auch noch auf einem andern Wege zu der Eintheilung des Erhabenen in das Mathematisch- und Dynamisch-Erhabene gelangen. Der empirische Gegenstand, über

den wir ein Urtheil in Rücksicht auf Erhabenheit fällen, muſs in Relation zu uns gedacht werden; nun haben wir drei Grundvermögen des Gemüths, Erkenntniſs-, Gefühl- und Begehrungsvermögen; wird der Gegenstand auf das Erkenntniſsvermögen bezogen, so entsteht das Theoretisch- oder Mathematisch-Erhabene; die Beziehung auf das Gefühl und Begehrungsvermögen fällt zusammen, denn da der Gegenstand empirisch ist, so ist das Begehren und Verabscheuen desselben sinnlich, in welchem erstern Fall das Begehren durch ein Gefühl der Lust, im andern durch ein Gefühl von Unlust bestimmt wird; und die Beziehung aufs Gefühl und Begehrungsvermögen giebt das Dynamisch-Erhabene.

Vom Mathematisch-Erhabenen der Natur.

Das Mathematisch-Erhabene bezieht sich auf die Vorstellung eines Gegenstandes in Rücksicht auf Erkenntniſs betrachtet. Zu einer jeden Erkenntniſs gehört zweierlei, Anschauung und Begrif. In der Anschauung unterscheiden wir Materie und Form, und wissen schon, daſs beim Geschmacksurtheil, welches das Erhabene zum Gegenstand hat, da das Urtheil Allgemeingültigkeit ansinnt, nicht die

Materie, sondern die Form der Anschauung in Erwägung gezogen werden muſs. Diese soll ihrer Gröſse wegen zweckwidrig für die Einbildungskraft sein. Jede Anschauung als solche führt (wegen der Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit) Mannigfaltiges bei sich. Zu einer Anschauung sind daher zwei Actus erforderlich: das *Auffaſſen* (Apprehension) des Mannigfaltigen (der Theile) und das *Zusammenfassen* derselben (Comprehension). Das Auffassen geschieht successiv in der Zeit und hat keine Grenzen. Das Zusammenfassen erfordert, daſs beim Fortschreiten im Auffassen die reproduktive Einbildungskraft die vorhin aufgefaſsten Theile ins Bewuſstsein zurückrufe, und hier hat, wie die Erfahrung lehrt, die Einbildungskraft ihre Grenzen. Ist des Mannigfaltigen zu viel, so wird es ihr beim Fortschreiten unmöglich, die gehabten Theilvorstellungen wieder lebhaft genug darzustellen und dadurch das Zusammenfassen zu bewirken. Diese Grenze der Kraft kann nicht objektiv in Begriffen bestimmt, sondern nur von jedem Subjekt in sich selbst bei einzelnen Gegenständen wahrgenommen werden, daher ist die Vorstellung derselben so wie auch die damit verbundene Gröſsenschätzung nicht lo-

gisch, sondern ästhetisch, welches zu einem Geschmacksurtheil erforderlich ist.

Ein Gegenstand also, dessen Anschauung so groſs ist, daſs der Einbildungskraft die Zusammenfassung ihrer Theile unmöglich wird, ist *erhaben*, und es läſst sich leicht einsehen, daſs wenn wir die Schranken unserer Einbildungskraft uns bewuſst werden, daraus ein Gefühl der Unlust entspringt. Jetzt wäre also nur noch darzuthun, wie grade durch das Gefühl der Schranken unserer Einbildungskraft als Erkenntniſskraft, die Vernunft als frei und unabhängig sich zeigt, wir dieselbe in ihrer ganzen Gröſse erkennen.

Die Einbildungskraft vermag beim Erhabenen das Mannigfaltige der Anschauung nicht zusammen zu fassen und dadurch Totalität vorzustellen, dies hindert aber die Vernunft nicht zu erklären, daſs es sich trotz seiner Vielheit zur Einheit des Selbstbewuſstseins müsse verknüpfen lassen, weil der Verstand sich dasselbe als Eins denkt. Daher wird die Einbildungskraft immer wieder von neuem von der Vernunft angetrieben, ihr Geschäft des Zusammenfassens vorzunehmen, so wenig es ihr auch gelingen will. Indem wir nun wahrnehmen, daſs die Vernunft sich auf sich allein

stützend, ohne alle Erfahrung, ja selbst gegen dieselbe, erklärt, diese Synthesis müsse (wenn gleich uns, wegen unserer Eingeschränktheit, nicht) möglich sein, so wird uns die Unabhängigkeit unsers obern Erkenntnifsvermögens von der Einschränkung der Sinnlichkeit bemerkbar, und aus dem Gefühl der Unlust, welches das Bewufstsein der Eingeschränktheit der Einbildungskraft begleitet, entspringt das Gefühl der Lust, weil wir uns eben dadurch der Selbstgesetzgebung der Vernunft im Felde der Erkenntnifs bewufst werden. Die Einbildungskraft erreicht gar bald die Grenzen ihrer Möglichkeit, die Totalität die sie fassen und darstellen kann, ist begrenzt; die Vernunft geht mit ihren Ideen über diese hinaus, und findet ihre Vollendung, ihre Totalität nur in der Unendlichkeit; daher ist alles das, was uns in der Anschauung gegeben werden mag, wenn es auch für die Einbildungskraft in der ästhetischen Gröfsenschätzung zu grofs ist, doch für die Vernunft als dem Vermögen der Ideen, zu klein. Die Vernunft wird sich aber grade dadurch, dafs die Einbildungskraft die Comprehension verweigert, weil sie ihre Kräfte übersteigt, ihrer Unabhängigkeit von den Schranken der Sinnlichkeit bewufst und dar-

auf geleitet, daſs sie übersinnlich, d. h. ein Vermögen der Ideen ist, welche das Merkmal des Unbedingten, oder welches einerlei ist des Unendlichen an sich tragen. In der Vorstellung des Mathematisch-Erhabenen unterscheiden wir also folgende drei Stücke:

1. einen Gegenstand als extensive Gröſse
2. die Beziehung dieser Gröſse auf unser Comprehensionsvermögen der Einbildungskraft
3. eine Beziehung derselben auf unser Denkvermögen.

* * *

An das Mathematisch-Erhabene grenzt das Ästhetisch-Groſse bei dem letztern findet die Einbildungskraft die Comprehension zwar nicht unmöglich, aber doch sehr schwierig. Je gröſser diese Schwierigkeit ist, desto mehr nähert sich das Ästhetisch-Groſse dem Erhabenen. Das Ästhetisch-Groſse kann Quelle der Vorstellung des Erhabenen werden, in so fern es die Einbildung reitzt fortzuschreiten und so in das Unendliche überzugehen. Der Horizont begrenzt den Anblick des Oceans, allein die ungeheure Meeresfläche die vor mir liegt, und über die meine Einbildungskraft

hinschwebt, reitzt sie, wenn sie bis zur scheinbaren Begrenzung durch das Gewölbe des Himmels gelangt ist, weiter bis ins Unendliche fortzuschreiten, und dabei wird das Gemüth sich der Ohnmacht (Einschränkung) seines sinnlichen Comprehensionsvermögens bewufst, aber auch zugleich eines Vermögens des Unendlichen, das also übersinnlich sein mufs. — Jetzt sind wir auch im Stande die Benennung des Mathematisch-Erhabenen zu rechtfertigen. In der Mathematik wird von einer Gröfse gefordert, dafs das Mannigfaltige derselben gleichartig ist; bei dem Erhabenen was auf Unmöglichkeit des Zusammenfassens des Mannigfaltigen in der Anschauung sich gründet, beriefen wir uns auf die Formen der Anschauungen Raum und Zeit, welche als solche gleichartiges Mannigfaltiges enthalten.

Hieraus ergiebt sich ein doppeltes Mathematisch-Erhabenes, das extensive und protensive, bei jenem findet sich Mannigfaltiges im Raum, bei diesem in der Zeit *).

Was die intensive Gröfse bei einer An-

*) Meine Leser werden leicht einsehen, dafs hier der Ausdruck extensiv in engerer Bedeutung gebraucht ist; das extensive in weiterer Bedeutung, enthält das extensive in engerer Bedeutung und das protensive als Arten unter sich.

schauung betrift, so kann sie nicht zum Erhabenen der Erkenntniſs dienen, denn sie wird mit einemmale (als Einheit) gegeben, und ihre Gröſse ist nur durch Annäherung und Entfernung von Null vorstellbar, also findet bei ihr kein Zusammenfassen durch die Einbildungskraft statt. Ferner kömmt nur dem Realen in der Anschauung, der Materie derselben intensive Gröſse zu und diese wird durch Empfindung gegeben; übersteigt aber die Organempfindung einen gewissen Grad, so wird sie Vitalempfindung, giebt uns keine Vorstellung vom Gegenstande, sondern blos von unserm körperlichen Zustande, und also qualificirt sie sich auch deshalb nicht zum theoretischen Erhabenen. Die intensive Gröſse liegt hingegen dem Dynamisch-Erhabenen zum Grunde, wo von Gröſse einer Kraft die Rede ist, wie wir dies weiter unten zeigen wollen.

Das Mathematisch-Erhabene fordert durchaus ästhetische Gröſsenschätzung, denn die logische durch Zahl kann bis ins Unendliche fortgesetzt werden, in so fern man immer gröſsere und gröſsere Einheiten zum Maaſsstabe annimmt. Dieses Fortschreiten muſs gewissen Gesetzen unterworfen sein, so entstehen bei unsern Zählen nach 10, die decadi-

schen Ordnungen, die Einer, Zehner, Hunderte, Tausende, Zehntausende, Hunderttausende, Millionen Billionen Trillionen Quadrillionen u. s. w., so daſs eigentlich immer nur ein Zusammenfassen bis 10 erfordert wird. Man sieht bald, daſs dies logische Zusammenfassen völlig einerlei bleibt, wie hoch auch die Ordnung sein mag, zu welcher die Einheiten gehören; es ist eben so leicht Millionen als Centillionen zusammen zu zählen. — Soll aber die Gröſsenschätzung ästhetisch sein, so wird das Maaſs gar bald so groſs werden, daſs die Einbildungskraft das Mannigfaltige desselben nicht mehr comprehendiren kann.

Uebersicht des Mathematisch-Erhabenen nach den Titeln der Kategorien.

Qualität. Es beruht auf extensiver Gröſse des Gegenstandes, welche die ästhetische Comprehension der Einbildungskraft zu einer Anschauung unmöglich macht, dadurch als zu groſs für diese Vorstellkraft erscheint; aber auch zugleich als zu klein für die Ideen der Vernunft, welche das Unendliche zum Gegenstande haben. Dies Verhältniſs des Gegenstandes zu unsern Erkenntniſskräften wird

nicht logisch durch Begriffe, sondern durch die reflektirende Urtheilskraft vermittelst eines gemischten Gefühls von Lust und Unlust erkannt, in welchem aber das erstere die Oberhand hat. Das Gefühl, welches entsteht, wenn wir etwas als Gesetz anerkennen, aber uns auch zugleich bewufst sind, dafs wir demselben aus Beschränktheit keine Folge leisten, dasselbe nicht erreichen können, heifst *Achtung*. Da nun beim Mathematisch-Erhabenen die Vernunft der Einbildungskraft das Gesetz vorschreibt, das Mannigfaltige der Anschauung durch zusammenfassen zu einem Ganzen zu vereinigen, diese auch sich anschickt, dem Gesetze Folge zu leisten und es eben dadurch anerkennt, aber bei Verrichtung ihrer Funktion inne wird, dafs es ihr unmöglich ist, die Forderung der Vernunft zu erfüllen, so ist das Gefühl, welches beim Mathematisch-Erhabenen entspringt, ein Gefühl der Achtung nicht vor dem Gegenstand (was konnte eine rauhe, wilde Gegend, welche wir erhaben nennen, auch achtungswerthes an sich haben?), sondern vor dem übersinnlichen Vermögen in uns, dessen wir uns dadurch bewufst werden. Daher ist Erhabenheit mit Ernst, Schönheit als Spiel zu betrachten.

Quan-

Quantität. Wir geben unserm Urtheile über das Mathematisch-Erhabene Allgemeingültigkeit, weil wir bei allen gleiche Erkenntnifskräfte voraussetzen, und also auch mit Recht erwarten, es werde bei jedem andern der Gegenstand in einem gleichen Verhältnifs zu demselben stehen, wie zu den unsrigen; und ihn also in denselben Zustand (von Lust und Unlust) versetzen, in welchen er uns versetzt.

Relation. Die Schönheit ist in der Beschaffenheit des Gegenstandes, das Mathematisch-Erhabene in der Beschaffenheit des Subjekts (der Unendlichkeit, Uebersinnlichkeit seiner Vernunft, als dem Vermögen der Ideen), welche durch den Gegenstand aufgedeckt wird zu suchen. — Der Gegenstand ist als zweckwidrig und zweckmäfsig zugleich zu betrachten, zweckwidrig für die Einbildungskraft, zweckmäfsig für die Vernunft; doch diese Zweckmäfsigkeit ist ohne objektiven Zweck *). Die Kunst kann also kein Mathematisch-Er-

*) Ein Gegenstand, der für seinen Zweck zu grofs ist, so dafs er seinen Zweck vernichtet, heifst *ungeheuer*; z. B. eine Fliege von der Gröfse eines Elephanten, colossalisch, wenn die Darstellung eines Begrifs für alle Darstellung beinahe zu grofs ist, an das relativ Ungeheure grenzt.

habenes aufstellen, sondern dies findet sich blos in der rohen Natur, wo sie nicht als technisch erscheint. Der Gegenstand stimmt zwar mit der Vernunft überhaupt als dem Vermögen der Ideen zusammen, nicht aber mit einer bestimmten Idee selbst, so wie beim Schönen der Gegenstand zwar mit dem Verstande als dem Vermögen der Begriffe, aber nicht mit einem bestimmten Begriffe zusammenstimmt. —

Modalität. Das Urtheil über das Mathematisch-Erhabene führt nicht objektive, weil sie auf keinen Begrif sich stützt; aber subjektive Nothwendigkeit bei sich, und wir sprechen dem, der in unser Urtheil nicht einstimmt, das Gefühl ab.

Vom Dynamisch-Erhabenen.

Das Dynamisch-Erhabene wird auch das Praktisch-Erhabene genannt; es bezieht sich auf das urtheilende Subjekt nicht als erkennendes, sondern als wirkendes (begehrendes) Wesen. Auch bei ihm findet ein gemischtes Gefühl von Lust und Unlust statt, die beide nicht blos einander beigesellt, sondern innig verbunden sind; dies deutet an, daſs der Gegenstand, den wir dynamisch-erhaben nennen, einerseits uns unsere Ohnmacht darstellt, daſs

aber eben dadurch unsere Kraft offenbar wird. Da das Gefühl der Lust das Gefühl der Unlust überwiegt, so muſs auch die Kraft, die ins Licht gestellt wird, gröſser als diejenige sein, deren Beschränktheit aufgedeckt wird. Es wird jetzt nur darauf ankommen, diese begehrenden Kräfte näher kennen zu lernen.

Der Mensch ist als wollendes Wesen in einer doppelten Rücksicht zu betrachten; einmal als *Sinnenwesen* und sodann als *freie Intelligenz*. Als Sinnenwesen ist er von der Natur abhängig, seine Existenz und sein ganzes physisches Wohlbefinden beruht auf Naturbedingungen, die auſser ihm sind und nicht in seiner Gewalt stehen — eine Eigenschaft, die er mit den übrigen lebenden Wesen gemein hat; als freie Intelligenz sieht er sich als unabhängig von allen äuſsern Bedingungen der Natur an; er erklärt seinen Willen für frei. Es springt in die Augen, daſs da die Kraft des Menschen als Naturwesen beschränkt, die als freies Wesen unbeschränkt ist, die erstere der letztern nachstehen müsse; und also wird beim Dynamisch-Erhabenen der Mensch sich seiner Eingeschränktheit als Sinnenwesen und seiner Uneingeschränktheit als freie Intelligenz bewuſst werden müssen; woraus erhellt, wie

im Erhabenen das Gefühl der Lust über das ihm beigemischte Gefühl der Unlust die Oberhand haben könne.

Heiſst Erhaben, wie wir oben gezeigt haben, was absolut groſs ist, das mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist; so ist Dynamisch - Erhaben, was uns eine Kraft zeigt, mit welchem in Vergleichung alle andere Kraft verschwindet. Nun kann uns aber kein Gegenstand gegeben werden, dessen Kraft als unendlich betrachtet werden könnte, denn alles was uns endlichen Wesen gegeben wird, muſs selbst endlich sein und es kann also durch sich und an sich keine unendliche Kraft offenbaren. Soll also ein Gegenstand dynamisch-erhaben genannt werden, so kann dies nur dadurch sein, daſs er in uns eine unendliche Kraft bemerklich macht; diese unendliche Kraft aber kömmt uns nicht als Naturwesen, sondern als freien Intelligenzen zu, und also wird das Erhabene unser Bewuſstsein als freie Intelligenzen erwecken müssen und so Lust erzeugen; da aber dies nur durch Unlust, Gefühl der Ohnmacht entstehen soll, so muſs der Gegenstand uns die Eingeschränktheit unserer Kraft als Sinnenwesen, fühlbar machen. — Hieraus erhellet zugleich, wie das Urtheil

über das Dynamisch-Erhabene subjektiv und nicht objektiv, ästhetisch und nicht logisch sein könne. Wir wollen ehe wir zur weitern Auseinandersetzung des Praktisch-Erhabenen fortgehen, das Gesagte nur durch ein Beispiel anschaulicher machen. Schwarze Wolkengebirge von einem mächtigen Sturmwind heraufgeführt, bedecken den Himmel, eine finstere Nacht verhült das Licht der Sonne, blutrothe Blitze zerreifsen die dichte Finsternifs auf Augenblicke, das blendende Licht wird von einem furchtbaren Donner begleitet, der die Erde erschüttert, und schwer und langsam nachrollt, den sterbenden Nachhall ereilt ein neuer schmetternder Donnerschlag — dies ist ein dynamifch-erhabener Gegenstand. Die ganze Natur scheint im Innersten bewegt, wir fühlen unsere Ohnmacht, der physischen Kraft unsre physische Kraft entgegen zu setzen. Gesellt sich zu diesem Gefühl der Ohnmacht kein anderes Gefühl, so ist die Erscheinung nicht erhaben, sondern fürchterlich und schaudervoll; werden wir uns aber bewufst, dafs die Natur mit aller ihrer zerstörenden Kraft uns zwar tödten, aber nicht unsern Willen bestimmen kann; dafs von der Unruhe in der Natur, die alles in chaotische Verwirrung zu bringen

droht, die Ruhe in unserer Brust, die von dem Bewuſstsein unserer Straflosigkeit, der Reinheit unserer Gesinnungen herrührt, völlig unabhängig ist *), so wird der Gegenstand *erhaben* genannt. Wenn wir Newtons groſsen Scharfsinn aus seinen Werken anschaulich erkennen und dies ein Urtheil über die Erhabenheit des menschlichen Geistes erzeugt, so fühlen wir auf der einen Seite wohl, daſs wir ihm hierin nachstehen müssen, und daſs es Talente und Kräfte des Geistes giebt oder geben kann, gegen welche die unsrigen verschwinden, aber wir werden uns auch auf der andern Seite bewuſst, daſs wir in uns etwas haben, wogegen aller Werth der Naturgaben verschwindet, unsere freie Willkühr, durch deren Gebrauch, welcher allein bei uns steht, unser wahrer Werth erst bestimmt wird. Daſs wir freie Intelligenzen sind, erhebt uns über alles das, was die Natur auch noch so verschwenderisch irgend einem Wesen mitgetheilt hat.

Wir erkennen jede Kraft nur in so fern sie widersteht; beim Erhabenen wird also der

*) Si fractus illabatur orbis
Inpavidum ferient ruinae.

Horat.

Gegenstand uns als entgegenwirkend vorgestellt werden müssen, sowohl um einerseits unsere Ohnmacht als Sinnenwesen, andererseits unsere Uebermacht als freie Wesen uns bemerkbar zu machen. Alle Kraft, welche unserer Kraft widerstrebt, muſs Naturkraft sein, weil sie auf uns nur als Naturwesen sich wirksam beweisen kann; sie muſs uns als groſs erscheinen, damit wir uns ihrer Ueberlegenheit über uns als Sinnenwesen bewuſst werden; ein Vermögen, welches groſsen Hindernissen überlegen ist, heiſst *Macht.* Soll die Natur uns also als dynamisch-erhaben erscheinen, so müssen wir sie als *Macht* erkennen. Die Macht heiſst *Gewalt*, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist. Beim Praktisch-Erhabenen thut uns die Natur als Sinnenwesen Gewalt an, aber als freie Wesen werden wir inne, daſs sie trotz aller ihrer Macht über unsern Willen keine Gewalt hat.

Die Ueberlegenheit der Natur beim Dynamisch-Erhabenen über unsere physische Kraft müssen wir nicht durch Begriffe erkennen, weil sonst das Urtheil logisch wäre, sondern durch Gefühl, welches zu einem ästhetischen Urtheil erforderlich ist; so wie auch unsere

Ueberlegenheit als freie Wesen aus eben den Gründen, nicht durch Begriffe, sondern durch Gefühl erkannt werden muſs. Ein Gegenstand, der uns Gefahr droht, welche wir weder abwenden, noch ihr widerstehen können, heiſst furchtbar; also erscheint uns beim Praktisch-Erhabenen der Gegenstand in Rücksicht unserer physischen Kraft als furchtbar. Hier ist aber ein wesentlicher Unterschied zu machen; ganz etwas anderes ist es, wenn man sagt, ein Gegenstand ist furchtbar, als wenn man sagt, man fürchte sich vor ihm. Wir nennen ihn *furchtbar*, wenn wir ihn so beurtheilen, daſs wir uns blos den Fall denken, da wir ihm etwa Widerstand thun wollen, wo wir sodann erkennen, daſs aller Widerstand bei weitem vergeblich sein würde; *wir fürchten uns vor ihm*, wenn wir uns wirklich in dem Fall befinden, ihm zu widerstehen und nun seiner Macht unterliegen. Wenn wir am Ufer in Sicherheit den wüthenden, stürmenden Ocean betrachten, oder wenn Virgil uns einen Seesturm anschaulich darstellt, so ist der Gegenstand furchtbar, aber wir fürchten uns nicht vor ihm, weil wir wissen, wir sind nicht in seine Gewalt gegeben, und so kann uns der Sturm erhaben ercheinen; der Reisende, der

im Schiffe sich befindet, das die Wellen bald bis zu den Wolken erheben, bald in einen bodenlosen Abgrund schleudern, das bald mit Ungestüm gegen den Strand getrieben, bald mit Allgewalt auf das weite Meer zurückgeworfen wird, fürchtet den Sturm.

Wer einen Gegenstand fürchtet, kann denselben nicht erhaben finden. Seine Existenz als Naturwesen oder sein physisches Wohl zieht seine ganze Aufmerksamkeit auf sich und leitet ihn dadurch von dem Bewufstsein seiner Freiheit als Intelligenz ab; die Furcht betäubt ihn, so dafs er die Stimme der Vernunft nicht hört. Er fliehet den Anblick eines Gegenstandes, der ihm Furcht einjagt. Sollen wir also die Natur dynamisch-erhaben finden, so mufs sie uns nicht in der unmittelbaren Empfindung Schmerz verursachen, sie mufs nicht wirklich unsere Existenz bedrohen, sondern sie mufs nur in der Vorstellung Schrecken erregen, furchtbar, nicht Furcht erregend sein. Wir müssen uns daher, wenn wir eine Wirkung der mächtigen Natur erhaben finden sollen, in Sicherheit wissen. *) — Diese Sicherheit mufs sich nicht

*) Dieser Umstand hat mehrere zu der Meinung veranlafst, es entspringe die Lust an dynamisch-erhabenen Gegenständen

blos auf unsere persönliche Existenz, sondern auch auf das erstrecken, was wir zu unserm Wohl rechnen. Der Kaufmann, der im Hafen stehend, das Schiff welches sein Vermögen enthält, oder auf dem sein geliebter Sohn aus einem fernen Welttheil wiederkehrt, mit den Wellen kämpfen sieht, wird schwerlich diesen Anblick erhaben finden.

Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daſs die Sicherheit in der wir uns wissen, nicht von dem Bewuſstsein unserer physischen Überlegenheit, durch wirkliche Körperkraft, oder Geschicklichkeit, oder Verstand, oder List herrühren darf.

Die Sicherheit, in der wir uns befinden müssen, wenn wir einen Gegenstand, der seine

der Natur aus der Vergleichung unsers jetzigen Zustandes mit dem in welcher wir andere durch die Naturerscheinung versetzt sehen, oder mit dem, in welchem wir uns befinden würden, wenn die Naturerscheinung ihre Gewalt gegen uns äuſserte. Es ist aber das Gefühl der Lust im Erhabenen kein Frohsein über physisches Wohl (eigentlich über Entgehen des physischen Uebels), sondern es trägt den Charakter der Achtung an sich, welcher auf etwas weit edlers, als den Hang zum physischen Wohlbefinden, in dem Menschen hindeutet. Dadurch wird keineswegs geleugnet, daſs es nicht Menschen giebt, die aus Mangel der Cultur ihrer Vernunft bei erhabenen Gegenständen nur dies Gefühl der Rührung, welches aus der Vergleichung ihres Zustandes der Sicherheit mit dem der Gefahr entspringt, haben.

uns als Sinnenwesen überlegne Kraft äufsert, erhaben finden soll, kann von doppelter Art sein, *äufserliche* oder *innerliche*. Wenn es in unserer physischen Gewalt steht, dem drohenden Übel zu entgehen oder wenn in der äufsern Lage, worin wir uns befinden, die Macht uns nichts anhaben kann, so ist unsere Sicherheit eine äufsere; z. B. wenn jemand aus dem Hafen den stürmenden Ocean betrachtet; oder der Wanderer in gehöriger, sichernder Entfernung kühne, überhängende Felsen erblickt. Die innere Sicherheit beruht auf Vorstellungen, die nicht aus der Natur genommen sind, z. B. der religiösen Vorstellungen des besondern göttlichen Schutzes, oder seines Glücks, wie dies letztere bei einem Cäsar, Bonaparte u. s. w. sich fand. Wenn ein Schwärmer auf dem brausenden, wogenden Meere sich sicher wähnt, weil er fest überzeugt ist, sein Schutzengel werde nicht zugeben, dafs ihm ein Haar gekrümmt werde, so kann er, wo vielleicht alles was ihn umgiebt, mit bleicher Furcht vor dem nahen Tode zittert, den stürmenden Wind und das wüthende Meer erhaben finden und sich daran ergötzen.

Diese Macht der Natur, gegen welche

unsere Kraft zu widerstehen als eine unbedeutende Kleinigkeit erscheint und die uns also unsere Ohnmacht als Sinnenwesen fühlbar macht, muſs, wenn wir sie erhaben finden sollen, zugleich unsere Übermacht, in Rücksicht einer andern Kraft sichtbar machen. Diese Kraft kann uns nicht als Naturwesen zukommen, denn so groſs eine Naturkraft auch sein mag, so ist doch allezeit eine Kraft denkbar, die sie übertrift und besiegt. Auſser der Naturkraft aber hat der Mensch nur noch die Willenskraft, er ist sich seiner selbst als frei bewuſst, und ein Gebot, was sich in seinem Innern ankündigt, heiſst ihm, seinen Willen als überlegen jeder äuſsern Kraft, als unbezwingbar anerkennen. Indem nun der furchtbare Gegenstand uns unsere Ohnmacht als Sinnenwesen fühlen läſst, werden wir inne, daſs wir in uns eine intelligible Kraft haben, gegen welche diese Naturkraft, deren Wirkungen wir anschauen, nichts vermag, durch die Ohnmacht des Naturwesens wird die Stärke der Intelligenz offenbar; dies treibt die Einbildungskraft an, die Macht der Natur immer mehr und mehr zu vergröſsern, und also uns in unserer Ohnmacht immer mehr und mehr darzustellen, aber eben dadurch wird

der Sieg der Intelligenz immer gröſser. Daraus ist das wechselnde Abstoſsen und Anziehen des Gemüths beim Erhabenen erklärlich und die Vernunft, die sich in dem Bewuſstsein ihrer Freiheit und Unabhängigkeit gefällt, treibt die Einbildungskraft an, dies Geschäft immer von neuem zu beginnen. — Hieraus folgt ferner, daſs diejenigen Vorstellungen die erhabensten sein müssen, bei welchem der äuſsere Widerstand als der höchste vorgestellt wird; und dies ist der Fall, wenn wir uns der Gottheit als wirkender Macht gegenüber stellen. Es übertrift die Vorstellung, daſs ein rechtlicher Mann, mit dem Gefühl der Unschuld im Busen vor dem Throne der richtenden Allmacht erscheint und ruhig sein Urtheil erwartet, alle andern an Erhabenheit. Seine Kraft mit der Kraft der Gottheit widerstehend messen zu wollen ist ungeheure Vermessenheit, der Mensch verschwindet vor sich selbst bei diesem Gedanken zu Nichts; aber er ist sich keiner Schuld bewuſst und die richtende Gottheit kann ihm ihres Beifalls nicht versagen. —

Der Gegenstand, den wir dynamisch-erhaben nennen, ist also selbst nicht mit einer alles übertreffenden Kraft ausgerüstet, (wie sollte

uns auch ein solcher gegeben werden können) sondern er macht in uns ein über alles erhabenes Vermögen, die praktische Vernunft, sichtbar, welches schon dadurch erkannt wird, daſs im Erhabenen das Merkmal des Maximums sich findet, welches keinem gegebenen Gegenstande, sondern blos Vernunftideen zukommen kann. — Doch wird durchs Dynamisch - Erhabene keine bestimmte praktische Vernunftidee hervorgerufen, sondern die praktische Vernunft wird sich ihrer unabhängigen freien Gesetzgebung nur überhaupt bewuſst. — Das Dynamisch - Erhabene giebt uns das Bewuſstsein unserer Würde, des Werths unserer Persönlichkeit, welche über alles erhaben ist, und gegen welche nichts, selbst unsere physische Existenz in Vergleich zu stellen ist. — Diese Vorstellung entzieht uns der Gewalt der Natur und stellt unser moralisches Sein, unsere moralische Persönlichkeit gegen dieselbe in Sicherheit; diese Sicherheit ist nicht material, einzelne Fälle und einen bestimmten Widerstand betreffend, sondern idealisch, für alle mögliche Fälle und gegen jede noch so groſse Macht der Natur. Sie gründet sich nicht auf Überwindung oder Aufhebung drohender Gefahr, sondern auf Wegräumung der

letzten Bedingung, unter der es allein Gefahr für uns geben kann, indem wir den sinnlichen Theil unsers Wesens, der allein der Gefahr unterworfen ist, als ein auswärtiges Naturding erkennen, das unsere wahre Person, unser moralisches Selbst nicht angeht.

In der Vorstellung des Dynamisch-Erhabenen unterscheiden wir also folgende drei Stücke:

1) einen Gegenstand als Macht;

2) die Beziehung dieser Macht auf unser physisches Widerstehungsvermögen;

3) eine Beziehung derselben auf unsere moralische Person;

und es entspringt also die Vorstellung des Erhabenen aus der Wirkung dreier aufeinander folgenden Vorstellungen:

1. eines Gegenstandes, dessen Macht physisch auf uns einwirkt;

2. unserer subjektiven physischen Ohnmacht;

3. unserer subjektiven moralischen Übermacht.

Übersicht des Dynamisch-Erhabenen nach den Titeln der Kategorien.

Qualität. Es beruht auf intensiver Gröſse des Gegenstandes (Kraft), welche als zu groſs für unsere Widerstehungskraft als Naturwesen, aber zu klein für uns als freie Wesen erscheint, wodurch wir unsern Willen als unabhängig vom Zwange der Natur erkennen. Die Kraft ist zu groſs für den empirischen Begrif unserer Naturkräfte, zu klein für die Idee unserer freien Willkühr. — Das Gefühl der Achtung, welches beim Dynamisch-Erhabenen entspringt, bezieht sich nicht auf den Gegenstand, sondern auf das in uns entdeckte Vermögen der Freiheit.

Quantität. Wir geben dem Urtheil über das Dynamisch-Erhabene Allgemeingültigkeit, weil wir mit Recht voraussetzen, die Eingeschränktheit der physischen Kraft und die Unendlichkeit der Freiheit, welche der Gegenstand offenbart, finde sich in jedem Menschen.

Relation. Die Erhabenheit liegt in uns, sie wird nur durch den Gegenstand aufgedeckt. — Der Gegenstand ist zweckwidrig für unser Naturvermögen, zweckmäſsig für die Vernunft, insofern diese unabhängig von der Na-

Natur Gesetze giebt. — Die Beziehung geschieht auf praktische Ideen der Vernunft, als freies Vermögen überhaupt, nicht auf bestimmte moralische Gesetze.

Modalität. Wir erklären das Urtheil über das Dynamisch-Erhabene als subjektiv nothwendig, weil die bei demselben in Wirksamkeit gesetzten Vermögen dem Menschen als Menschen nothwendig zukommen müssen.

Vergleichung des Dynamisch-Erhabenen mit dem Mathematisch-Erhabenen.

Bei beiden werden die Schranken unserer Sinnlichkeit aufgedeckt, aber eben dadurch die Uneingeschränktheit der Vernunft offenbar; beide sind also dem Interesse der Sinnlichkeit entgegen; beide weisen auf das Übersinnliche im Menschen hin; beide fordern Ideen, aber nur als möglich überhaupt, nicht bestimmte zur Erkenntnifs taugliche; bei beiden sind Gefühl der Lust und Unlust innig vereinigt, das erstere hat die Oberhand, aber das letztere geht voraus; bei beiden finden wechselsweise Abstofsung und Anziehung statt; beide erwecken Achtung, weil wir ein Gesetz in uns entdecken, dem vollkommen Folge zu leisten, nicht in unserer Macht steht;

beide machen auf subjektive Allgemeingültigkeit Anspruch, ob sie gleich einzelne Urtheile sind, weil die Vermögen des Gemüths, welche dabei ins Spiel kommen, bei allen Menschen mit Recht vorausgesetzt werden.

Beide aber unterscheiden sich in folgenden Stücken voneinander: Das Mathematisch-Erhabene bezieht sich auf unsere Erkenntnifs-kräfte, auf unsere Fassungskraft, das Dynamisch-Erhabene auf unsern Willen; beim erstern ist der Gegenstand dem Vorstellungstrieb entgegen, vergröfsert aber das Bewufstsein der Denkfreiheit; beim andern ist er dem Naturtriebe der Selbsterhaltung *(dem Lebenstriebe)* entgegen, erweitert aber das Bewufstsein der moralischen Persönlichkeit; das Mathematisch-Erhabene zieht durch die Gröfse unsere Aufmerksamkeit auf sich und dadurch werden wir zum apprehendiren vermocht, mit der Apprehension aber tritt zugleich der Trieb zur Comprehension ein; das Dynamisch-Erhabene zieht vermittelst des sinnlichen Triebes, da unsere physische Existenz bedroht scheint, die Aufmerksamkeit auf sich. Das Theoretisch-Erhabene ist nicht von so starker Wirkung als das Praktisch-Erhabene, theils weil der Trieb der Selbsterhaltung grö-

ſser ist als der Trieb nach Erkenntniſs; theils weil unser Werth als moralisches Wesen über alles, selbst über uns als erkennendes Wesen erhaben ist.

In den Fällen, wo das Mathematisch-Erhabene zugleich dynamisch-erhaben ist, wird die Stärke der Wirkung vergröſsert. Als Beispiele mögen dienen:

Gott dachte sich selbst, die Geisterwelt, die ihm getreu blieb
Und den Sünder, das Menschengeschlecht, Da ergrimmt er und stand itzt
Hoch auf Tabor und hielt den tieferzitternden Erdkreis
Daſs er nicht vor ihm verging.

Klopstock.

(Der groſse Eindruck dieser wirklich sehr erhabenen Stelle wird nur durch die der Gottheit unwürdige Darstellung als eines zornigen Wesens, vermindert).

Preuſsens Genius an Friedrich Willhelm II. von Schubart.

Zittre nicht an Deines Oheims Bilde
Mit den erznen Füſsen, mit dem Wodansschilde

Und dem wetterleuchtenden Gesicht,
Friedrich Willhelm zittre nicht!

Wenn Dein Oheim an die Sterne streifte,
Wenn er Thaten wie Gebirge häufte,
Wenn er groſs im Wetter der Gefahr
Groſs in Friedenssäuseln war.

Wenn er Städte nahm, wie Vogeleier,
Wenn er wärmte sich am Schlachtenfeuer,
Und mit Adlerkrallen krumm und scharf
Legionen niederwarf.

Wenn der angestaunte Geistkolosse
Welten wog in seinem Königsschloſse
Und die Zwietracht und des Neidesbrut
Fesselte mit Heldenmuth.

Wenn der groſse königliche Weise
Herrschend stand in andrer Weltenkreise,
Wenn von seinem Genius entzückt
Schöpfergeister sich gebückt.

So betrachte ruhig den Giganten
Schau dem Groſsen, schau dem Allbekannten
Unverwandt ins Sonnenangesicht
Aber Willhelm zittre nicht!!

So wie mit dem Mathematisch - Erhabenen das Ästhetisch - Grosse verwandt ist (bei jenem die Comprehension der Einbildungskraft unmöglich, bei diesem blos schwierig ist, Anstrengung kostet); so ist auch mit dem Dynamisch - Erhabenen das Dynamisch - Grosse verwandt. Dynamisch groſs ist derjenige, welcher das Furchtbare überwindet, erhaben, wer es auch selbst unterliegend, nicht fürchtet. Hannibal ist groſs, wenn er über die Pyrenäen, durch Gallien und über die Alpen dringt, um die Feinde seines Vaterlandes in Italien zu vernichten; Sokrates erhaben, wenn er den Giftbecher wählt, weil er dem Tode nicht durch Verletzung seiner Pflicht entgehen will.

So wie aber, wie wir oben angemerkt haben, das Mathematisch - Groſse Veranlassung zur Vorstellung des Mathematisch - Erhabenen geben kann, so kann auch die Vorstellung des Dynamisch - Groſsen die Vorstellung des Dynamisch - Erhabenen herbei führen.

Fortgesetzte Vergleichung des Erhabenen mit dem Schönen.

Wir haben schon S. 210 das Erhabene mit dem Schönen verglichen, und mehrere

Merkmale angegeben, worin beide übereinstimmen und worin sie sich voneinander unterscheiden; jetzt können wir, nachdem die Urtheile über das Erhabene mehr auseinander gesetzt worden, diese Vergleichung noch vollständiger machen.

1. Das Schöne gefällt unmittelbar in der Beurtheilung ohne alles Interesse, das Erhabene gegen das Interesse der Sinne.

2. Das Wohlgefallen am Erhabenen in der Natur ist nur negativ, am Schönen positiv.

3. Das Wohlgefallen am Schönen erzeugt Liebe, am Erhabenen Achtung.

4. Das Schöne bereitet uns vor, etwas ohne Interesse zu lieben, das Erhabene, es wider unser sinnliches Interesse hoch zu schätzen.

Fernere Betrachtung über das Erhabene und den verschiedenen Arten desselben.

Man könnte dem Ästhetisch-Schönen das Ästhetisch-Groſse gegenüberstellen; wo im Urtheil über das erstere das Wohlgefallen das durch die Form, im Urtheil über das zweite das Wohlgefallen was durch die Gröſse des Gegenstandes hervorgebracht wird, ausgedrückt wird.

Diesem zu Folge zerfällt das Ästhetisch-Grofse in das Ästhetisch-Grofse in engerer Bedeutung und in das Erhabene, eine Eintheilung, welche nach dem Vorhergehenden meinem Leser keine Schwierigkeit machen wird; das erstere bezieht sich auf eine Gröfse, die die Eingeschränktheit unsers sinnlichen Vermögens uns dadurch fühlen läfst, dafs sie dasselbe anstrengt; das andere auf eine solche, die das Gefühl dieser Einschränkung dadurch bewirkt, dafs es der Sinnlichkeit unmöglich wird derselben Meister zu werden. — Von der Eintheilung des Ästhetisch Grofsen und also auch des Erhabenen als Unterabtheilung in das Mathematische und Dynamische ist zur Genüge gesprochen.

Das Wohlgefallen am Erhabenen ist entweder rein oder gemischt; im letztern Fall gesellen sich demselben noch andere Gefühle bei; so mufs z. B. wenn der Künstler uns einen erhabenen Gegenstand darstellt, die Darstellung schön sein, und so wird in diesem Fall das Wohlgefallen am Erhabenen mit dem am Schönen verbunden; so können sich mit dem Erhabenen moralische und religiöse Gefühle verbinden.

Das Ästhetisch-Grofse (in weiterer Bedeu-

tung, also auch das Erhabene) zerfällt in das der Natur und Kunst. Das Erhabene der Natur kann nun wiederum mathematisch- und dynamisch sein und von beiden war im Vorhergehenden die Rede. Nur beim Erhabenen der Natur findet ein reines Geschmacksurtheil statt, denn beim Erhabenen der Kunst kömmt die Beurtheilung des Gegenstandes nach dem Begrif desselben, was er sein soll, durch den Verstand hinzu, es wird also dem ästhetischen Urtheil ein logisches vorausgehen müssen, welches zwar, wie beim Schönen der Kunst die nothwendige Bedingung des Geschmacksurtheils, aber doch von ihm wesentlich verschieden ist.

Ein Produkt der Kunst kann zwar mathematisch-groſs, aber nie mathematisch-erhaben sein, weil es sonst den Begrif des Gegenstandes vernichten, ungeheuer werden würde. Aber dies schlieſst nicht aus, daſs ein mathematisch-groſser Gegenstand der Kunst nicht die Einbildungskraft anreitzen kann, über alle Grenzen hinaus zu gehen, und so also mittelbar die Vorstellung des Erhabenen zu erzeugen.

Man theilt das Erhabene nach dem Gegenstande, wodurch uns dasselbe gegeben

wird, in das Physisch- und in das Intellectuel-Erhabene. Bei jenem ist der Gegenstand ein Gegenstand des äuſsern Sinnes und wird blos als Körper, bei diesem wird der Gegenstand als Gegenstand des innern Sinnes, und zwar als Intelligenz betrachtet. Die unübersehbare Fläche des Oceans ist physisch-mathematisch-erhaben; Felsen, die den Einsturz drohen, Erdbeben, heftige Gewitter u. s. w. sind physisch-dynamisch-erhaben. Intellectuel-erhaben ist Hannibal, der sich mit seinem Heere und seinen Elephanten den Weg über unwegsame, himmelhohe Gebirge bahnt; Marquis Posa, der sein Leben opfert, um seinem Vaterlande die Freiheit zu verschaffen. Das Intellectuel-Erhabene ist wiederum von doppelter Art, das des Geistes und das der Sittlichkeit; das letztere kann man das Moralisch-Erhabene nennen. Das vorhin angeführte Beispiel des Hannibal dient auch als Beispiel der Geistesgröſse, wenn Regulus dem sichern Tode entgegengeht um sein Wort zu halten, so ist seine Handlung moralisch-erhaben. Daſs das Intellectuel-Erhabene jederzeit dynamisch, nie mathematisch-erhaben sein kann, ist in die Augen fallend.

Was wir aber vom Erhabenen dargethan

haben, betraf das Extensiv- und Intensiv-Erhabene der Körperwelt; — wir haben also jetzt nur noch das nachzuholen, was das Intellectuel-Erhabene betrift. Das Intellectuel-Erhabene (und was von diesem gilt, gilt auch mit den nöthigen, von selbst sich ergebenden Abänderungen vom Intellectuel-Grofsen) mufs uns, wenn es Gegenstand eines ästhetischen Urtheils sein soll, in der Anschauung gegeben werden; und die Gröfsenschätzung der Kraft mufs ästhetisch, nicht logisch sein. Der Gegenstand des Erhabenen und Gröfse des Geistes sind die Seelenkräfte, insofern diese als Naturgaben und als wirkende Ursachen in der Sinnenwelt ohne Beziehung auf moralischen Werth betrachtet werden; dahin gehört Stärke des Verstandes, das Tiefeindringende der Vernunft, Gegenwart des Geistes, Umfang der Erkenntnifs, Klugheit u. s. w. Menschen die solche Eigenschaften besitzen, nennen wir grofs, die Eigenschaften selbst aber müssen uns in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt dargestellt werden; der Maafsstab mit dem wir sie vergleichen, sind unsere eigenen Seelenkräfte. So erscheint uns Hannibal grofs wegen des Muths, mit dem er alle Hindernisse besiegt, um Car-

thagos fürchterlichsten Feind in seinem eigenen Gebiet zu besiegen, Fabius der Zauderer wegen seiner unerschütterlichen Kaltblütigkeit, mit der er allen Bemühungen des Feindes ihn zu einer Schlacht zu bewegen, widersteht und der durch seine Beharrlichkeit Rom rettet; wir finden Wohlgefallen an der Standhaftigkeit, die Karl *XII* und Friedrich der Große im Unglück beweisen; groß erscheint uns Copernicus, wenn er den kühnen Gedanken faßt, die Erde bewege sich um die Sonne um dadurch mannigfaltige Erscheinungen am Himmel zu erklären; Newtons Geist, der aus zwei Kräften die Bewegung der Planeten erklärt; Kants Scharfblick, der in die tiefsten Geheimnisse der Erkenntnisse und des menschlichen Herzens dringt. Zu dem Intellectuel-Großen gehören die Werke der Menschen, bei welchen große physische Kräfte der Natur zu besiegen waren, oder welche diesen Kräften Trotz bieten; die ägyptischen Pyramiden, die Wasserleitungen der Römer, die Peterskirche in Rom, die Blitzableiter u. s. w. — Auch hier gilt, was wir oben gesagt haben, daß das Erhabene selbst nicht unmittelbar gegeben werden kann, daß aber die ästhetische Größe des Gegenstandes in uns ein Gefühl des

Übersinnlichen der Vernunft, dadurch, daſs diese zu Ideen veranlaſst wird, erzeugt. Wir fühlen allerdings, daſs wir an intellectueller Gröſse dem gegebenen Gegenstand nachstehen; nicht so muthig als Hannibal, so beharrlich als Fabius, so standhaft als Karl *XII* und Friedrich *II*, so hellsehend als Copernicus, so tiefeindringend als Newton, so scharfsinnig als Kant sind, aber wir werden auch zugleich inne, daſs von allen diesen Kräften, so groſs sie auch sich sind, keine die Idee erreicht, welche die Vernunft davon aufstellt, daſs die Menschheit in der Idee unendlich gröſser ist, als was der einzelne darstellt; und so führt uns oft das Intellectuel-Groſse zum Erhabenen.

Wenn aber gleich unser Urtheil über das Intellectuel-Groſse und Erhabene auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, welches die Form desselben beweist, so läſst sich doch zum voraus vermuthen, daſs nur wenige im Stande sein werden, ein solches Urtheil zu fällen, man muſs dem Geiste ähnlich sein, den man bewundern soll:

Du gleichst dem Geist, den Du begreifst.

Göthe.

Das Moralisch-Erhabene beruht auf der Kraft der moralischen Gesinnung und nimmt

unter allen Arten des Erhabenen die erste Stelle ein, weil die Sittlichkeit vor allem andern den unbestrittenen Vorzug verdient, ja ihr nichts an die Seite gesetzt und mit ihr verglichen werden kann; sie allein hat absoluten Werth oder Würde. — Wenn wir also sehen, daſs die sittliche Gesinnung einer mächtigen Kraft der Sinnlichkeit Widerstand leistet, oder sie wohl gar besiegt; so kann es sich wohl fügen, daſs wir uns selbst sagen müssen, wir hätten diesen Sieg nicht davon getragen, aber es spricht auch eine heilige Stimme in unserer Brust, wir hätten ihn davon tragen sollen.

Alles das wird moralisch-erhaben genannt, was moralische Ideen in uns erweckt; der Mensch wird sich dadurch seines Werths als freies Wesen und seiner Unabhängigkeit von der Sinnenwelt bewuſst, ob er gleich dabei auch seiner Gebrechlichkeit inne wird. Als Beispiele des Moralisch-Groſsen nenne ich: Cäsars Ausspruch: Cinna laſs uns Freunde sein; Marquis Posas Unterredung mit dem stolzen despotischen Philipp über Menschenglück und Menschenwerth; Huſs auf dem Scheiterhaufen u. s. w. Zu dem Moralisch-Erhabenen eignen sich vorzüglich die Gegenstände der Religion, der

Glaube an eine heilige, gütige, gerechte Gottheit, an eine weise Weltregierung, an die Unsterblichkeit der Seele; sie sind Erzeugungen der freien gesetzgebenden Vernunft, ihr Triumph im Gebiete der Vorstellungen, ihr Beglaubigungsbrief eines höhern Ursprungs und eines über die Sinnlichkeit erhabenen Adels. In ihrer Reinheit dargestellt ist die Religion als eine Tochter der Vernunft Seelenerhebend, sie erfüllt die Brust des Menschen mit dem Gefühl seines wahren Werths und treibt ihn an, an sich und aufser sich das Gute zu mehren und erhebt ihn über das Schicksal — aber der Bastard, aus sinnlichem Triebe und Heuchelei erzeugt, der auch ihren heiligen Namen sich aneignet, ist der Zerstörer alles Edlen und ein Fluch für die Menschheit.

Man kann endlich das Erhabene nach Verschiedenheit des Verhältnisses, in welches unsere Sinnlichkeit bei Betrachtung desselben versetzt wird, in das *Kontemplativ*- und in das *Pathetisch - Erhabene* eintheilen. Bei dem Kontemplativ - Erhabenen erkennen wir die Zweckwidrigkeit und Zweckmäfsigkeit des Gegenstandes seiner Gröfse halber durch blofse Reflexion über denselben; wir beziehen ihn auf unsere Sinnlichkeit, wodurch wir unsere Ohnmacht und auf unsere Vernunft, wo-

durch wir unserer Uebermacht inne werden. — Bei dem Pathetisch-Erhabenen erkennen wir die Zweckwidrigkeit des Gegenstandes, und unsere Ohnmacht nicht durch Beziehung und Reflexion über den Gegenstand, sondern das Gefühl unserer Ohnmacht wird uns unmittelbar gegeben, unsere Übermacht hingegen wird nur durch Beziehung erkannt.

Alles Mathematisch-Erhabene ist als solches kontemplativ, es betrift blos die Vorstellung des Gegenstandes, nicht den Gegenstand selbst; er wird nicht als ein auf uns wirkendes Objekt betrachtet, sondern wir reflektiren nur über seine Vorstellung zum Behuf einer möglichen Erkenntniſs. Das Dynamisch-Erhabene aber kann sowohl kontemplativ als pathetisch sein. Bei dem Kontemplativ-Dynamisch-Erhabenen wird der Gegenstand zwar als physische Gewalt, aber nur als *mögliche* Ursach einer widrigen Einwirkung auf uns als Naturwesen, als *mögliche* Ursach eines Leidens vorgestellt, und dadurch die Vorstellung unserer Übermacht als intelligible Wesen erweckt. Wir erkennen die Furchtbarkeit des Gegenstandes nur dadurch, daſs wir ihn vermittelst der Einbildungskraft auf unsern physischen Zustand in so fern wir Widerstand

leisten wollen, beziehen. Dahin gehören das Toben des Sturmwindes, das Brausen des Meeres, überhängende Felsen, die Schnelligkeit mit der die Erde sich um die Sonne wälzt u. s. w. Auch hier sind zwei Fälle zu unterscheiden: entweder ist der Gegenstand wirklich an sich furchtbar, wir brauchen in der Vorstellung desselben nichts hineinzulegen, sondern uns blos vorzustellen, daſs wir demselben Widerstand leisten wollen, dies ist der Fall, bei allen so eben angeführten Beispielen; oder der Gegenstand ist an sich gleichgültig und die Phantasie erschaft subjektiv das Furchtbare; dies findet vorzüglich bei dem Auſserordentlichen und Unbestimmten statt. Zu Beispielen dienen: eine tiefe Stille, eine groſse Leere, eine starke Finsterniſs, eine plötzliche Erleuchtung, das Geheimniſsvolle in den Mysterien u. s. w. — Ein Gegenstand, der uns bekannt ist, dessen Macht können wir schätzen, und also bestimmen, ob und wie wir ihm widerstehen können, bei einem unbekannten ungewöhnlichen Gegenstand ist dies nicht der Fall, unsere Phantasie wird aufgeregt, es wird ihr ein weiter Spielraum eröfnet, und der Erhaltungstreib äuſsert sich und erregt Besorgniſs. Jupiter, ruft der tapfre Ajax im Dunkel der Schlacht

aus,

aus, befreie die Griechen von dieser Finsterniſs; laſs es Tag werden, laſs diese Augen sehen und dann, wenn du willst, laſs mich im Lichte fallen. — Dies letztere Erhabene findet sich vorzüglich in der rohen Kindheit der Natur, wo der Erhaltungstrieb am stärksten und geschäftigsten wirkt, wo der Mensch, die ihn umgebende Welt am wenigsten kennt und wo die Phantasie am Thätigsten sich zeigt.

Ein unermeſsner Bau im schwarzen Flor der Nacht
Nächst um ihn her mit mattem Strahl beschienen,
Ein streitendes Gestaltenheer
Die seinen Sinn in Sklavenbanden hielten
Und ungesellig, rauh wie er
Mit tausend Kräften auf ihn zielten
So stand die Schöpfung vor dem Wilden.
Schiller in den Künstlern.

Bei dem Pathetisch-Erhabenen äuſsert der Gegenstand wirklich feindlich seine Macht; es steht unserer Einbildungskraft nicht mehr frei, den Gegenstand auf den Erhaltungstrieb zu beziehen, sondern sie muſs dies thun; sie wird durch den Gegenstand (objektiv) dazu genöthigt. Nun haben wir oben gezeigt, daſs der Gegenstand, den wir für dynamisch-erhaben

erklären sollen, uns nicht wirklich selbst in Gefahr bringen, uns in Leiden versetzen mufs, denn sonst würden wir aufser Stand gesetzt, ein Geschmacksurtheil zu fällen, weil wir nicht fähig wären, über unsern Zustand zu reflectiren, welches doch zur Hervorbringung eines solchen Urtheils nothwendig erforderlich ist. Das Leiden kann uns also nicht unmittelbar, sondern es mufs uns mittelbar gegeben werden; dies geschieht dadurch, dafs der Gegenstand an einem Wesen unserer Art Leiden hervorbringt, dessen Anschauung in uns den Zustand des Mitgefühls erweckt, wir müssen nicht selbst, sondern nur sympathetisch leiden. Dieses Mitleiden *) steht nicht in unserer Gewalt, es ist nicht wie beim Kontemplativ-Erhabenen die Wirkung unserer freien Willkühr, sondern unsere Natur zwingt uns dazu. Zum Pathetisch-Erhabenen gehören die Gruppen des Laokoon und der Niobe, Maria Stuart im Schillerschen Trauerspiel, König Lear, Macbeth von Shakespear, der ecce homo von

*) Der Ausdruck Mitleiden wird hier in weiterer Bedeutung genommen, als man ihn im gemeinen Leben braucht, wir verstehen darunter jedes Mitempfinden eines traurigen Gefühls in dem ein anderer sich befindet, Furcht, Schrecken, Angst, Verzweiflung, Entrüstung u. s. w.

Guido Reni in der Dresdner Bildergallerie, u. s. w.

Die Möglichkeit des Mitleidens beruht auf der Wahrnehmung oder Voraussetzung einer Aehnlichkeit zwischen uns und dem leidenden Gegenstand; daher wird dies Gefühl um so gröſser, je gröſser die Aehnlichkeit zwischen uns und dem leidenden Gegenstand ist; uns rührt bei übrigens gleichen Umständen das Leiden eines Menschen mehr als das Leiden eines Thiers *). Das Mitleiden aber darf, wenn es der Grund eines Geschmacksurtheils über das Erhabene werden soll, nie bis zum Affekt steigen, nie in Selbstleiden übergehen, so daſs wir uns mit dem eigentlich Leidenden verwechseln; ein Satz der sich aus dem Vorhergehenden zur Genüge ergiebt.

Leiden kann immer nur an Wesen, in so fern sie den Kräften der Natur unterworfen sind, an Naturwesen, ausgedrückt werden. — Soll nun ein Gegenstand pathetisch-erhaben

*) Ich habe mit Vorbedacht hinzugefügt „bei übrigens gleichen Umständen,“ durch diesen Zusatz wird der Einwurf beantwortet, daſs der Mann mehr Antheil an dem Leiden eines Weibes als an dem eines Mannes nimmt, obgleich der Mann ihm mehr ähnlich ist, es finden sich nämlich hier nicht gleiche Umstände, denn das zarte Weib muſs das Unglück tiefer fühlen als der härtere Mann.

sein, so muſs er *erstlich* als Naturwesen im Zustand des Leidens dargestellt werden, um Mitleiden in uns zu erregen, dadurch wird er pathetisch; *zweitens* muſs er das Gefühl unserer innern Freiheit, unserer Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit in uns hervorrufen; dadurch wird er erhaben.

Das Leiden des Gegenstandes muſs also so dargestellt werden, daſs es uns zum Mitleiden bewegt; es darf daher weder zu stark, noch zu schwach sich äuſsern. Erregt der Gegenstand ein zu starkes Gefühl in uns, so werden wir in einen Zustand versetzt, der uns zu einem Geschmacksurtheil unfähig macht, wir müssen uns beim Mitleiden noch immer unserer innern Freiheit bewuſst bleiben; dies geschieht nur dann, wenn entweder das Leiden bloſse Illusion und Erdichtung ist, oder wenn es auch in der Wirklichkeit statt gefunden hat, es nicht unmittelbar durch den Sinn, sondern durch die Einbildungskraft dargestellt wird; auch hier hat die Stärke der Darstellung ihre Grenze; wenn Iffland (für den ich sonst als Künstler hohe Achtung hege) in einem seiner Schauspiele einen Menschen mehrere Akte hindurch am Gewissen sterben läſst, so wenden wir am Ende das Auge von der Bühne.

Überhaupt ist es wohl nicht zu verkennen, daſs mehrere unserer neuen Dichter um uns zu rühren, unser Herz zerfleischen; daſs auch diese ihr Publikum finden, kömmt von der Schlaffheit unserer Zeitgenossen her, für die ein wollüstiger Erguſs in Thränen das höchste ist, was sie von einem Kunstwerk fordern. — Ist hingegen das in uns hervorgebrachte Gefühl des Mitleidens zu gering, so bleiben wir kalt.

Sollen wir zum Mitleiden bewogen werden, so müssen wir den Gegenstand als wirklich leidend erkennen; und es darf sich daher an demselben nichts finden, was diese Überzeugung störte, dahin gehört: frostige Declamation, streng von dem Leidenden beobachtete Decenz, so daſs wir in ihm nicht einen Gegenstand der Natur, sondern ein Produkt der Kunst erblicken; auch muſs er nicht unaufhörlich weinen und wehklagen, weil wir wissen, daſs die Natur sich auf diesem Wege selbst Erleichterung schaft.

Aber nicht die bloſse Darstellung des Leidens an einem Gegenstande, das uns zum Mitleiden fortreiſst, ist schon zum Pathetisch-Erhabenen hinreichend, durch sie würden wir nur die Schwäche in uns dargestellt fühlen,

sondern es muſs auch der Gegenstand das Gefühl unserer innern Freiheit in uns hervorrufen; dies geschieht nun dadurch, daſs wir wahrnehmen, der Leidende behält seine Selbstständigkeit im Schmerz, bei seinem Leiden als Naturwesen (Thier) äuſsert sich die Freiheit seiner Person (als Intelligenz). Das Leiden besiegt ihn nicht, er besiegt das Leiden; es kann zwar seine physische Existenz zerstören, aber seine Persönlichkeit nicht vernichten; es kann die Naturkraft ihn als Naturwesen vernichten, denn in so fern ist er ihr unterthan, aber sie kann seinen Willen nicht beugen, denn dadurch ist er trotz aller ihrer Macht, über sie unendlich erhaben. Elisabeth tödtet Maria Stuarts Körper, ihren Geist schlägt sie nicht in Fesseln.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daſs das Pathetisch-Erhabene nur an Menschen oder Menschenähnlichen Wesen dargestellt werden kann; (hieraus folgt, daſs nicht alle schönen Künste pathetisch-erhabene Gegenstände darstellen können; dies ist z. B. der Baukunst nicht möglich) der pathetisch-erhabene Gegenstand muſs einerseits ein endliches, abhängiges und mit Gefühl begabtes Wesen sein, er muſs Empfänglichkeit für Leiden haben, auf der

andern Seite aber muſs er auch Freiheit des Willens besitzen, selbstständig, eine moralische Person sein. Die Gottheit, die Engel (die Unsterblichen, die Reinen, die nicht fühlen, die nicht weinen) sind, wenn man ihnen die Empfänglichkeit für Leiden abspricht, keine pathetisch- sondern blos kontemplativ-erhabene Gegenstände; will der Dichter die Götter, Engel, Teufel, oder andere höhere Geister pathetisch-erhaben darstellen, so muſs er sie vermenschlichen, ihnen menschliche Gefühle beilegen. Umgekehrt sind fühlende Wesen, die keine Persönlichkeit besitzen, in so fern wir sie im Leiden erblicken, zwar Gegenstände der Rührung aber nicht pathetisch-erhaben.

Hierbei aber müssen wir doch bemerken, daſs wenn wir fordern, daſs der pathetisch erhabene Gegenstand sich als freie Intelligenz äuſsern soll, wir dadurch nicht sagen wollen, als müſse der Gegenstand sich moralisch-handelnd zeigen; bei der moralischen Beurtheilung der Handlung vergleichen wir sie mit einem bestimmten Sittengesetze, die Beurtheilung ist also alsdann nicht blos ästhetisch, sondern logisch; zum ästhetischen Urtheil über das Pathetisch-Erhabene ist blos erfor-

derlich, dafs wir erkennen, der Gegenstand äufsere freien Willen; es mufs uns in ihm ein Vermögen offenbar werden, welches der Gewalt der Natur widerstehen und sie besiegen kann; welche Richtung diese intelligible Kraft hat, kömmt hier nicht in Betracht, wenn sie gleich zur moralischen Beurtheilung wesentlich gehört. — Macbeth, Richard, Wallenstein u. s. w. sind pathetisch-erhabene Gegenstände, ob wir gleich ihre Handlungen in Rücksicht auf sittlichen Werth nicht billigen können. Bei der ästhetischen Beurtheilung werden wir auf eine Kraft (Freiheit der Willkühr) hingewiesen, die wir in uns gleichfalls antreffen und deren Unendlichkeit wir uns bewufst sind. — Es mufs daher in der Anschauung des Pathetisch-Erhabenen etwas sich finden, was wir als Produkt des freien Willens zu betrachten haben, und wodurch der Gegenstand seine Unabhängigkeit von der Natur beweist; er mufs der Natur widerstehen, das Leiden bekämpfen, so wird grade durch das Leiden seine Freiheit offenbar, die Selbstständigkeit seines Geistes zeigt sich durch den Zustand des Leidens; beide sind innig zusammenverbunden und darum sind die im Erhabenen

sich findenden Gefühle von Unlust und Lust gleichfalls innig verknüpft. —

Wir können aber die Selbstständigkeit des Gegenstandes nicht unmittelbar erkennen, denn sie gehört zu seinem Innern, was dem äufserm Sinn nie gegeben werden kann, sondern wir müssen vermittelst Anschauungen des äufsern Sinnes darauf schliefsen; es müssen also an dem leidenden Gegenstande Erscheinungen sichtbar werden, welche nicht durch die Natur (Instinct) gewirkt sind. — Wenn Epaminondas sich weigert den Wurfspiefs aus der Wunde ziehen zu lassen, so gewaltig er auch leidet, um die Nachricht von dem Ausgang der Schlacht vor seinem Tode noch zu erhalten, so weist uns diese Erscheinung auf seine intelligible Kraft hin; — wenn Leonidas mit seinen Getreuen dem sichern Tod bei Vertheidigung der engen Pässe von Thermopylä entgegen geht, um Griechenlands Feind aufzuhalten, so erkennen wir darin die Macht seines Willens; Laokoon selbst ein Opfer der scheuslichen Schlangen vergifst sein eigenes Leiden und ist nur mit dem beschäftigt, was seine Kinder betrift. In der Braut von Messina erscheinet Don Cäsar als ein Gegenstand des Pathetisch-Erhabenen, indem er die Stra-

fe des Brudermords an sich selbst vollzieht. Auf Erden ist niemand der ihn richten kann, sagt er selbst, er muſs also allein an sich Gerechtigkeit üben. Die Bitten seiner Freunde, das Flehen seiner Mutter, die innige Anhänglichkeit an seine Schwester, die neu erwachte Liebe zum Leben, nichts kann ihn zurückhalten, sich selbst der Gerechtigkeit zum Opfer darzubringen und seine Blutschuld durch sein Blut zu versöhnen.

Diese Erscheinungen, welche die Selbstständigkeit des Geistes offenbaren, sind von doppelter Art: entweder negativ, wenn die Natur die Freiheit des Menschen nicht besiegt, oder positiv, wenn die Freiheit die Natur besiegt; das erstere nennt Schiller das Erhabene der Fassung, das andere das Erhabene der Handlung. Beim Erhabenen der Fassung wird das Leiden gegeben, es entspringt nicht aus dem Willen, aber es kann auch den Willen nicht beugen. Beispiele des Erhabenen der Fassung sind: Satan, der in Miltons verlohrnem Paradies im ersten Buch die Hölle so anredet: „Schrecken ich grüſse Euch, und dich unterirrdische Welt und dich tiefste Hölle. Nimm auf deinen neuen Gast. Er kommt zu dir mit einem Gemüthe, das weder

Zeit noch Ort umstalten soll. In seinem Gemüthe wohnt er. Das wird ihm in der Hölle selbst einen Himmel erschaffen. Hier endlich sind wir frei.“ — Bailly befand sich auf dem Blutgerüst und wollte seinen Kopf der Guillotine darbieten, als man seine Hinrichtung deshalb verzögern muſste, weil das Seil an der Todesmaschiene gerissen war. Der groſse, unglückliche Mann war dem Spott seiner Gegner desto länger ausgesetzt, auch der häufig fallende kalte Regen gesellte sich zu seinem Ungemach. — Es trat jemand zu ihm und fragte ihn hämisch? Du zitterst, Bailly? Vor Kälte, antwortete er gelassen. — In Racines Athalia in der ersten Scene des ersten Akts antwortet der Hohepriester Joad dem Abner, der ihn auf seine gefahrvolle Lage aufmerksam macht. Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte. Beim Erhabenen der Handlung entspringt das Leiden aus der freien Willkühr; und hier sind zwei Fälle zu unterscheiden, entweder übernimmt man andere Zwecke wegen des Leidens freiwillig, oder das Leiden entspringt aus dem moralischen Wesen des Menschen. Epaminondas, Leonidas in den vorhin angeführten Beispielen, Regulus, der freiwillig nach Car-

thago zurückkehrt, wo ein gewisser Tod seiner wartet, Codrus, der sich fürs Vaterland opfert, Iphigenia in Aulis u. s. w., dienen zur Erläuterung des ersten Falls. Da ich S. 57. aus der Iphigenia in Aulis des Euripides, die Stelle angeführt habe, wo in der Iphigenia der Lebenstrieb so gewaltig spricht, und sie alles aufbietet, um den Vater zu bewegen, sie nicht zu opfern, so will ich hier die Stelle noch anführen, wo sie aus freier Wahl dem Tode sich weiht; dort sprach die Natur aus ihr, hier die Griechin —. Achill will Iphigenien vom Tode retten, er widersetzt sich ihrer Opferung, aber alle Griechen fordern sie laut, doch ist er gesonnen sein an Clytemnestra und Iphigenia gegebenes Wort, selbst wenn er umkommen müſste, zu halten; darauf spricht Iphigenia:

— — — — — Höre
Mich an, geliebte Mutter. Hört mich beide.
Was tobst Du gegen den Gemahl? Kein Mensch
Muſs das Unmögliche erzwingen wollen.
Das gröſste Lob gebührt dem wohlgemeinten,
Dem schönen Eifer dieses fremden Freundes,
Du aber, Mutter, lade nicht vergeblich
Der Griechen Zorn auf Dich und stürze mir
Den groſsmuthsvollen Mann nicht ins Verderben.

Vernimm jetzt, was ein ruhig Ueberlegen
Mir in die Seele gab. Ich bin entschlossen
Zu sterben, — aber ohne Widerwillen
Aus eigner Wahl und ehrenvoll zu sterben!
Hör meine Gründe an und richte selbst.
Das ganze groſse Griechenland hat jetzt
Die Augen auf mich Einzige gerichtet.
Ich mache seine Flotte frei — durch mich
Wird Phrygien erobert. Wenn fortan
Kein griechisch Weib mehr zittern darf, gewaltsam
Aus Hellas seel'gem Boden weggeschleppt
Zu werden von Barbaren, die nunmehr
Für Paris Frevelthat so fürchterlich
Bezahlen müssen — aller Ruhm davon
Wird mein sein, Mutter. Sterbend schütz ich sie.
Ich werde Griechenland errettet haben,
Und ewig seelig wird mein Name strahlen.
Wozu das Leben auch so ängstlich lieben?
Nicht dir allein — Du hast mich allen Griechen
Gemeinschaftlich gebohren. — Sieh' dort. Sieh'
Die Tausende, die ihre Schilde schwenken,
Dort andre Tausende des Ruders kundig,
Entbrannt von edlem Eifer kommen sie,
Die Schmach des Vaterlandes zu rächen, gegen
Den Feind durch tapfre Kriegesthat zu glänzen,

Zu sterben für das Vaterland. Dies alles
Macht' ich zu nichte, ich ein einzigs Leben?
Wo, Mutter, wäre das gerecht? was kannst
Du hierauf sagen? — Und alsdann —
(sich gegen Achilles wendend)
Soll dieser es
Mit allen Griechen eines Weibes wegen
Aufnehmen und zu Grunde gehn! Nein doch!
Das darf nicht sein! Der einz'ge Mensch verdient
Das Leben mehr als hunderttausend Weiber.
Und will Diana diesen Leib, werd ich
Die Sterbliche, der Göttin widerstreben?
Umsonst! Ich gebe Griechenland mein Blut;
Man opfre mich, man schleife Trojas Veste.
Das soll mein Denkmal sein auf ew'ge Tage
Das sei mir Hochzeit, Kind, Unsterblichkeit!
So will's die Ordnung und so sei's. Es herrsche
Der Grieche und es diene der Barbar!
Denn der ist Knecht und jener frei gebohren.

Chor.

Dein groſses Herz zeigst Du — doch grausam ist
Dein Schicksal und ein hartes Urtheil sprach Diana.

Achilles.

Wie glücklich machte mich der Gott, der Dich
Mir geben wollte, Tochter Agamemnons!
Glücksel'ges Griechenland, so schön errettet!
Glückselig Du, durch ein so groſses Opfer
Geehrt! Wie edel hast Du gesprochen,
Wie Deines Vaterlandes werth! Der starken
Nothwendigkeit willst Du nicht widerstreben.
Was einmal sein muſs, muſs vortreflich sein.
Je mehr dies schöne Herz sich mir entfaltet,
Ach desto feuriger lebt's in mir auf
Dich als Gemalin in mein Haus zu führen.
O sinn' ihm nach. So gern thät' ich Dir Liebes
Und führte Dich als Braut in meine Wohnung.
Kann ich im Kampfe mit den Griechen Dich
Nicht retten — — o, beim Leben meiner Mutter!
Es wird mir schrecklich sein. Erwägs genau.
Es ist nichts kleines um das Sterben.

Iphigenia.

Meinen
Entschluſs bringt kein Beweggrund mehr zum Wanken,
Mag Tyndars Tochter, herrlich vor uns allen,

Durch ihre Schönheit Männer gegen Männer
Im blut'gen Kampf bewafnen — meinetwegen
Sollst Du nicht sterben, Fremdling. Meinetwegen
Soll niemand durch Dich sterben! Ich vermags
Mein Vaterland zu retten. Lafs mich's immer.

Das Leiden kann endlich nicht aus der physischen Natur, sondern aus dem moralischen Wesen entspringen; aber es wird nicht freiwillig übernommen, sondern es wird durch das gesetzgebende Vermögen der Vernunft auferlegt; hier erscheint das Pflichtgebot als Macht und das Leiden ist Wirkung. Die Erhabenheit des Gegenstandes beruht sodann nicht auf seinen moralischen Werth, sondern auf die anschauliche Darstellung der Kraft des Sittengesetzes. — Dies findet statt, wenn wir sehen, dafs jemand durch das Bewufstsein seiner Schuld elend gemacht wird; auch hier mufs das Leiden nicht so dargestellt werden, dafs der Affekt in den wir versetzt werden, uns hindert, auf die Erhabenheit unserer praktischen Vernunft zu achten. Beispiele der Art sind: Don Cesar in der Braut von Messina

sina, und wir fühlen die Wahrheit des Ausspruchs, womit das Stück schliefst,

„Das Leben ist der Güter höchstes *nicht*,
Der Übel gröfstes aber ist die *Schuld*."

Ferner das Gewissen von Iffland; Orest, Oedip, u. s. w., im griechischen Trauerspiel; Macbeth; Entzückung des las Casas in Engels Philosophen für die Welt.

„Aber noch stand der Greis, den Blick zur Wolke gesenkt und trüben, denkenden Ernst auf der Stirne: denn ihm prefste das Herz jener unselige Rathschlag, womit er einst, in unbedachter Verzweiflung, um das eine Volk zu erleichtern, das andere erdrückte; alle Gedanken seiner Seele schweiften umher am Gambia und am Senegal, bis tief ins Innerste jenes Welttheils, wo verrätherischer ewiger Krieg den Barbaren Europens Myriaden auf Myriaden in ihre Ketten liefert. Und sie kam endlich, nach unzähligen bessern, diese gefürchtete That, schwarz und scheufslich in ihren Folgen wie eine Unthat der Hölle, und reicher an Blut und an Thränen, als sie je der reumüthige Greis in der finstersten seiner Nächte träumte. Aller Gräuel der Bosheit und alle Wehklage der Unschuld war im Andenken vor Gott, aller unsägliche, un-

denkbare, unendliche Jammer im Mutterlande, auf dem Meer, auf den Inseln; alles Hinsinken der ersterbenden Kraft und alle Geifselhiebe statt Erquickung und Schlummers; alles Wimmern der sich sträubenden Todesangst, und alle Stille der dahingegebenen Verzweifelung. Las Casas stand als sollte ihn das Entsetzen vernichten. Er dachte jetzt nicht den Heiligen, den Gerechten, vor dem keine Finsternifs deckt und kein Flügel des Lichts sichert; voll des innigsten, tiefsten Erbarmens dacht' er nur das endlose Elend aller dieser Tausende, seiner Brüder. — Da der Engel ihn sah, wie die Reue mit allen ihren Nattern ihm an die Seele fiel, und wie er das Kleinod seiner Natur, die Unsterblichkeit, hätte geben mögen, um seine Schuld zu vertilgen, da entflofs auch ihm eine Thräne.“ —

Zur leichtern Übersicht will ich das, was über die Arten des Pathetisch-Erhabenen gesagt ist, kurz zusammen stellen.

Das Leiden, was an dem pathetisch-erhabenen Gegenstande dargestellt wird, wird entweder allein durch die sinnliche Natur (innere oder äufsere) gegeben, und der Mensch übernimmt sie sodann nicht freiwillig; *oder* es wird durch die moralische Natur gegeben,

und es ist in diesem Fall, entweder freiwillig übernommen oder aufgedrungen. —

Ich verweise meine Leser, wenn sie über die Lehre vom Erhabenen mehr nachzulesen wünschen, auf den Abschnitt Kants Critik der Urtheilskraft, der diesen Gegenstand betrachtet, und außer diesem auf Schillers trefliche Abhandlungen über das Erhabene und über das Pathetische im dritten Theil seiner prosaischen Schriften. —

Tabellarische Darstellung der verschiedenen Arten des Erhabenen überhaupt.

Man kann das Erhabene nach folgenden drei verschiedenen Eintheilungsgründen eintheilen:

1. Nach den verschiedenen Arten der Größe, welche beim Erhabenen sich findet, da zerfällt es

in das der *extensiven* -	und in das der *intensiven Größe*
das *Mathematisch* -	das *Dynamisch - Erhabene.*

2. Nach den verschiedenen Arten der Gegenstände, woran die Größe sich findet

in das Erhabene der Natur	in das Erhabene der Freiheit
physisch erhaben	*moralisch erhaben.*

Das Physisch-Erhabene gehört entweder zur äuſsern Sinnenwelt oder zur innern, im ersten Fall ist ein Körper, im zweiten die Seele der Gegenstand. Bei dem letztern kann man wieder das Sinnliche vom Intellectuellen unterscheiden. — Das Moralisch-Erhabene ist stets *intellectuell.*

3. Nach der Beziehung aufs urtheilende Subjekt, da zerfällt das Erhabene

in das *kontemplative* und in das *pathetische.*

Meine Leser werden die Begriffe, woraus sich die drei aufgestellten Eintheilungsarten des Erhabenen ableiten lassen, gewiſs ohne sonderliche Mühe auffinden; es sind die bei einer jeden Vorstellung zu unterscheidenden drei Stücke: Vorstellung, Objekt und Subjekt. Die Eintheilung des Erhabenen selbst, der Quantität nach, in das einfache und zusammengesetzte, der Qualität nach in das reine und gemischte, der Relation nach in das der Natur und Kunst, und der Modalität nach in das Wirkliche (Groſse) und Ideale (eigentlich Er-

habene), ist leicht verständlich und mit der oben beim Schönen gegebenen vollkommen übereinstimmend.

Von den mit dem Erhabenen verwandten Gefühlen.

Das Gefühl des Erhabenen beruht auf der Vorstellung der Ideen, welche durch Vorstellungen der Sinnlichkeit in uns erweckt werden, und wodurch unser Geist sich über das Gebiet der Sinnenwelt erhebt. Die Vernunft beweist bei ihm ihre Herrschaft über die Sinnlichkeit. Nennen wir nun das Gefühl der Übermacht der Vernunft über die Sinnlichkeit Achtung, so sieht man wohl, daſs das Gefühl des Erhabenen ein Gefühl der Achtung ist. Dies Gefühl der Achtung, wenn es durch einen sinnlichen Gegenstand erweckt wird, und die Überlegenheit der Vernunft über die Einbildungskraft anschaulich macht, ist das Gefühl des Erhabenen, und wir nennen den Gegenstand der uns dies Gefühl einflöſst selbst erhaben. Das Urtheil welches dadurch begründet wird ist *ästhetisch.* — Das Gefühl, welches die praktische Vernunft als freie Gesetzgeberin wirkt, indem sie der Sinnlichkeit gebietet, und alle Einschmeichelung

der Neigungen abschlägt, die Selbstliebe einschränkt und ihr Abbruch thut, ist auch Achtung, moralische, praktische, wie Kant sie auch nennt: Achtung fürs Sittengesetz, sie begründet ein praktisches und kein ästhetisches Urtheil. Dieses Gefühl ist die einzig reine sittliche Triebfeder, und es muſs vorhanden sein, wenn eine Handlung aus Pflicht geschehen soll.

Achtung also betrift nur die Vernunft, und ein Gegenstand bewirkt in mir nur dies Gefühl, insofern ich der Oberherrschaft der Vernunft als Vermögen inne werde. Diese Achtung selbst hat keinen Grad, sondern ist wie die Vernunft selbst nur eine. — Insofern ich also in mir und andern die Unabhängigkeit und Übermacht der Vernunft inne werde, fühle ich Achtung; ich achte die Vernunft in anderen oder in meiner Person. Insofern aber von der Vernunft nicht mehr als einem gesetzgebenden *Vermögen*, sondern von einer die Willkühr bestimmenden Kraft die Rede ist, so giebt es verschiedene Grade dieser Kraft, welche nur durch die Besiegung des Widerstandes erkannt werden können. Erkennen wir einen hohen Grad der Vernunft als Willensbestimmender Kraft, so fühlen wir

Hochachtung für den, bei welchem sie sich äuſsert. Ihr gegenüber steht *Verachtung*, wenn auch nicht der geringste Grad der sittlichen Willenskraft sich zeigt. Da beim Erhabenen als solchem die Vernunft nur als übersinnliches Vermögen, nicht als Kraft sich äuſsert, so findet keine Hochachtung, sondern Achtung dabei statt. — Hochachtung ist also nur in moralischer Beziehung möglich, und zwar wird sie nur für freie Wesen gefühlt werden können; ein gleiches gilt von der Verachtung. Die freien Wesen sind nun entweder wir selbst oder andere. In Rücksicht auf uns selbst findet zwar Achtung für das freie gesetzgebende Vermögen und deren Gesetze statt; Hochachtung aber nicht, weil wir uns stets der Gebrechlichkeit unserer Tugend bewuſst werden, sobald wir das, was wir gethan haben mit der Forderung der Vernunft zusammen halten, Erfüllung unserer Pflicht im Kampf gegen die Neigung sichert uns blos vor Verachtung, die wir auch gegen uns fühlen, wenn wir durch kleine Hindernisse uns bewegen lassen, von der Tugend zu weichen. — Die Menschheit müssen wir in der Person jedes vernünftigen Wesens achten; die Thaten, welche groſse moralische Kraft zeigen, flöſsen

uns Hochachtung ein, so wie gänzlicher Mangel an Widerstand gegen die sinnlichen Begierden Verachtung. — Hochachtung und Verachtung hat Grade; die Achtung aber nicht, weil sie einzig ist, indem sie auf ein und dasselbe übersinnliche gesetzgebende Vermögen sich bezieht. — Achtung geht auf das Verhältniſs der sinnlichen Natur zu den Forderungen der Vernunft ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung; Hochachtung geht auf wirkliche Erfüllung eines praktischen Vernunftgesetzes und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, welche demselben gemäſs handelt, empfunden. — Bei der Gottheit als dem heiligen Gesetzgeber wird Hochachtung zur Achtung. Verbindet sich mit der Achtung oder Hochachtung vor einem Wesen die Vorstellung seiner uns überlegenen Macht, so entspringt *Ehrfurcht*; diese ist von der Furcht wesentlich verschieden, weil die Gefahr seiner Macht zu unterliegen nicht als wirklich vorhanden vorgestellt, sondern nur als bloſse Möglichkeit gedacht wird. So hegt der Tugendhafte Ehrfurcht vor Gott; mit dem Gefühl der Achtung, daſs die Vorstellung desselben als heiligen Gesetzgebers in ihm erweckt, verbindet sich die Vorstellung seiner unendlichen

Macht, welcher Widerstand leisten zu wollen, auch nur als Möglichkeit gedacht den Menschen als Nichts erscheinen läſst, allein der Tugendhafte mit dem Bewuſstsein seiner Rechtschaffenheit weiſs, daſs er die Gottheit nicht zu fürchten hat, insofern der Fall nicht eintreten kann, daſs sie als Macht gegen ihn auftritt. — Macht allein genommen erzeugt blos Furcht, mit Achtung oder Hochachtung verbunden Ehrfurcht. — Wir legen dem Gegenstande, welchem der höchste Grad der Ehrfurcht zukömmt, von dem der Gedanke der Widersetzung ganz wegfällt, *Majestät* bei; so sprechen wir von der Majestät Gottes, des Gesetzes, des Volks, des Beherrschers u. s. w. Mit der Majestät ist also das Merkmal des Herrschens verbunden.

Der sinnliche Ausdruck der Kraft der Vernunft giebt *Würde*; sie findet nur in Rücksicht auf Moralität statt, und kann also nur bei freien vernünftigen Wesen angetroffen werden. Sittliche Schönheit ist *Grazie*, sittliche Gröſse anschaulich dargestellt (sittliche Erhabenheit) ist *Würde*. Die letzte zeigt sich im Kampf mit der Neigung, und kann nur durch die Gröſse des Widerstandes erkannt werden. Ein sanfter Tod, der gleich dem Schlaf uns um-

fängt (da kam der Tod mit leisem Tritt und brachte seinen Bruder mit) ist ein schöner Tod; im Tode, der gewaltsam ergreift, kann der Sterbende Würde zeigen. Jene Kinder, die den Wagen der Mutter zum Tempel zogen, und die die Götter im Schlaf zu sich nahmen, starben einen schönen Tod; Sokrates, Hufs, Charlotte Corday, Bailly, Madame Roland bewiesen Wüde im Tode. — Die Grazie der menschlichen Gestalt liegt in der Freiheit der willkührlichen Bewegungen, die Würde in der Beherrschung der unwillkührlichen. So gehört fester Gang, Haltung, freier ofner Blick, kraftvoller Ton u. s. w. insofern sie Kraft des Geistes (Charakter) bezeichnen, zur Würde; leichte Beweglichkeit, Musik der Stimme zur Grazie.

Ein Gefühl heifst *ernst*, wenn es tief eindringt und uns zum Nachdenken auffordert. — So wird der Anblick eines Schlachtfeldes ernste Gefühle in uns erregen; wir werden zum Nachdenken aufgefordert, über die Wuth, mit welcher die Menschen sich untereinander morden, über den Ehrgeitz der Herrscher, über das Unglück und die Muthlosigkeit oder den Leichtsinn der zur Schlachtbank Geführten,

über die Entwickelung der Kräfte durch den Krieg u. s. w.

Feierlich nennen wir dasjenige, was das Gemüth zu etwas Grofsem und Wichtigem vorbereitet. Es ist mit dem Erhabenen verwandt, insofern es Hemmung der Thätigkeit hervorbringt und dadurch die Ungeduld anspornt, schneller fortzuschreiten. Zum Feierlichen gehören: dumpfe Töne (gedämpfte Musik, dumpfwirbelnde Trommeln, fernhin rollender Donner) starke Töne, die gleichförmig wiederkehren, (Läuten der Glocken, Kanonenschüsse in gemessenen Abschnitten), Choralmusik, Orgelton, Leichenzüge bei denen Pracht mit Furchtbarkeit verbunden u. s. w.

Erhabenheit setzt Gröfse voraus, das Grofse überschreitet den gewöhnlichen Maafsstab, also gehört es in dieser Hinsicht zu dem Auserordentlichen; daher ist das Gefühl beim Erhabenen mit den Gefühlen der Verwunderung und Bewunderung verwandt. *Verwunderung* ist ein Gefühl, welches ein Gegenstand erregt, insofern er unsere Erwartung übersteigt. Wir verwundern uns über die Schaamlosigkeit, mit welcher uns jemand eine Sache abstreitet, die wir gewifs wissen; wir verwundern uns über die Fortschritte, die ein Mensch

in seinen Kenntnissen gemacht hat. — Steigt dies Gefühl bis zum Affekt, so wird es *Erstaunen* genannt. *Bewunderung* ist mit der Verwunderung sehr nahe verwandt, sie unterscheiden sich nur darin voneinander, daſs die Bewunderung bleibt, wenn auch die Neuheit verschwunden ist. Bei der Verwunderung sowohl als bei der Bewunderung findet eine augenblickliche Hemmung unserer Geistesthätigkeit statt, weil wir auf etwas stoſsen, was wir mit unserer gewöhnlichen Reihe von Vorstellungen nicht in Harmonie bringen können. Das worüber wir uns verwundern, kann uns durch öftere Wiederholung gewöhnlich werden und dann verliehrt sich dies Gefühl nach und nach; Bewunderung aber beruht auf einer Hemmung, die nicht gehoben werden kann, sondern immer wiederkehrt, so oft wir den Gegenstand betrachten. —

Wunderbar in weiterer Bedeutung ist das, was Verwunderung erregt; in engerer Bedeutung dasjenige, was auſserhalb den Grenzen der Natur liegt, und in dieser letztern Bedeutung wird es vorzüglich bei Werken der schönen Kunst gebraucht. Die übersinnlichen Wesen, als Götter, Engel, Teufel u. s. w. ge-

hören zum Wunderbaren in der letztern Bedeutung.

Die Verwandtschaft aller dieser genannten Gefühle mit dem Gefühl des Wohlgefallens am Erhabenen ist in die Augen fallend, aus dieser Verwandtschaft ergiebt sich, daſs die genannte Gefühle gar sehr geeignet sind, mit dem Urtheile über das Erhabene verbunden zu werden, obgleich diese Verbindung nicht bei allen nothwendig ist.

Was das Gefühl der Achtung im weitern Sinne betrift, wo es durch die Überlegenheit der Vernunft in ihrer Freiheit über die Sinnlichkeit bewirkt wird, so ist es mit allen Urtheilen über das Erhabene wesentlich verbunden, weil bei allen diese Überlegenheit durch die Reflection erkannt werden muſs. Ist aber von sitttlicher Achtung die Rede (von der Achtung welche durch die im Reiche der Sittlichkeit gesetzgebenden Vernunft erzeugt wird), so findet sie sich nicht nothwendig bei allen Geschmacksurtheilen, welche das Erhabene zum Gegenstande haben und sie finden z. B. sehr oft beim Theoretisch-Erhabenen nicht statt. Der dem Auge unbegrenzte Ocean ist erhaben, ohne daſs mit ihm das Gefühl der sittlichen Achtung verknüpft ist. Umgekehrt

hingegen ist jeder Gegenstand, welcher seiner Natur nach dies Gefühl in uns erregt, ein erhabener Gegenstand, dahin gehört z. B. die Vorstellung der Pflicht, des Sittengesetzes u. s. w. Was wir so eben von der Achtung gesagt haben, gilt auch von der Hochachtung. Sie ist nicht nothwendig mit dem Urtheil über das Erhabene verknüpft, kann aber mit demselben verknüpft werden; jedoch ist nicht jeder Gegenstand der Hochachtung eben dadurch schon erhaben. — Die Ehrfurcht ist an sich selbst ein erhabenes Gefühl und die Majestät ein erhabener Gegenstand.

Das Feierliche kann sehr schicklich mit dem Erhabenen verbunden werden, und das Gemüth auf dies Gefühl vorbereiten, oder das letztere verstärken. Dies ist der Fall bei dem durch die Orgel begleiteten Chorgesang,

So hebt in Gottes Tempel sich
Voll ernster Andacht feierlich
Des Chors harmonischer Gesang
Mit Orgel und Posaunenklang
Daſs rings der hochgesäulten Hallen
Durchdämmerte Gewölb' erschallen
Von Gott der Erd und Himmel schuf;
Der Fromme horcht den Donnerruf

Des dreimal Heilig, staunt, erschrickt
Und wird zur Engelwonn entzückt.

Voſs.

bei dem Kanonendonner und den Salven aus kleinem Gewehr, welche das *Te Deum* begleiten; bei den Ceremonien eines Leichenbegängnisses,

— Mit schwarzem Flor behangen war das Schiff
Der Kirche, zwanzig Genien umstanden
Mit Fackeln in den Händen den Altar,
Vor dem der Todtensarg erhaben ruhte,
Mit weiſsbekreuztem Grabestuch bedeckt.
Und auf dem Grabtuch sahe man den Stab
Der Herrschaft liegen und die Fürstenkrone,
Den ritterlichen Schmuck der goldnen Sporen,
Das Schwerdt mit diamantenem Gehäng. —
— Und alles lag in stiller Andacht knieend,
Als ungesehen jetzt vom hohen Chor
Herab die Orgel anfing sich zu regen,
Und hundertstimmig der Gesang begann —
Und als der Chor noch ſortklung, stieg der Sarg
Mit sammt dem Boden, der ihn trug, allmählig
Versinkend in die Unterwelt hinab,
Das Grabtuch aber überschleierte

Weit ausgebreitet die verborgne Mündung,
Und auf der Erde blieb der irrd'sche Schmuck
Zurück, dem Niederfahrenden *nicht* folgend.
Doch auf den Seraphsflügeln des Gesangs
Schwang die befreite Seele sich nach oben
Den Himmel suchend und den Schoofs der
Gnade.

(Aus Schillers Braut von Messina.)

Obgleich die Verwunderung sich mit der Vorstellung des Erhabenen verbinden kann, wie dies bei dem der Fall ist, der zum erstenmal ein Linienschiff sieht, so ist doch nicht jeder Gegenstand der uns in Verwunderung setzt, erhaben, denn zum Erhabenen gehört Gröfse, wir können uns aber auch über kleine Gegenstände verwundern. Ein gleiches gilt von der Bewunderung; allerdings giebt es mehrere erhabene Gegenstände, die zugleich bewundernswürdig sind, dahin gehören die Ordnung in der unermefslichen Sinnenwelt, die Ruinen von Palmira, die Pyramiden in Ägypten u. s. w.; aber wir können auch Gegenstände bewundern, ohne dafs wir sie für erhaben erklären, z. B. sehr feine anatomische Einspritzungen; auch giebt es erhabene Gegenstände, welche nichts bewundernswerthes an sich tragen; eine weite Einöde, die dunkle Nacht

Nacht deckt und welche durch das Geheul reiſsender Thiere noch gräſslicher wird, ist ein dynamisch-erhabener Gegenstand, erregt aber keine Bewunderung.

Das Wunderbare läſst sich sehr leicht mit dem Erhabenen verbinden, und vermehrt den Eindruck desselben, obgleich nicht jedes Wunderbare an sich schon erhaben ist; wie dies die Spieſsischen Romane zur Genüge beweisen.

Scene aus Göthens Faust als Beispiel des Erhabenen was mit Wunderbarem (Unbegreiflichem) verbunden ist.

Margarethe.

Glaubst Du an Gott?

Faust.

Mein Liebchen wer darf sagen
Ich glaub an Gott!
Magst Priester oder Weise fragen
Und ihre Antwort scheint nur Spott
Über den Frager zu sein.

Margarethe.

So glaubst Du nicht?

Faust.

Miſshör' mich nicht, Du holdes Angesicht.
Wer darf ihn nennen?

Und wer bekennen,
Ich glaub ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen, ich glaub ihn nicht?
Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Faſst und erhält er nicht,
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Einige Sterne nicht hier auf?
Schau ich nicht Aug in Auge Dir
Und drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen Dir
Und webt in ewigem Geheimniſs
Unsichtbar, sichtbar neben Dir?
Erfüll davon Dein Herz, so groſs es ist,
Und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie Du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles.
Name ist Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsgluth.

Von der Rührung.

Rühren in der weitesten Bedeutung heiſst ein solches Gefühl hervorbringen, wodurch irgend einer in der Seele vorhandenen Triebe rege gemacht wird *); in engerer Bedeutung schlieſsen wir diejenigen Gefühle aus, welche blos auf den Erkenntniſstrieb wirken (Aufmerksamkeit, Wiſsbegierde, Neugierde erregen), so wie auch diejenigen, welche sich mit keiner ernsten Gemüthsstimmung vertragen (alles Lächerliche, Scherzhafte u. s. w.); in noch engerer Bedeutung fügen wir das Merkmal hinzu, daſs das hervorgebrachte Gefühl einen nicht gewöhnlichen Grad der Stärke habe, und also sehr merklich aufs Begehrungsvermögen wirke (ein Affekt sei); in der engsten Bedeutung endlich verstehen wir darunter ein Gefühl des Mitleidens hervorbringen.

In der ersten Bedeutung wird der Ausdruck Rühren gebraucht, wenn man sagt, den stumpfen Feuerländer rührt der Anblick eines Schiffs nicht, ob er gleich nie ein solches ungeheures Gebäude sahe, er sitzt unbeweglich still und wendet nicht einmal den Kopf um

*) Die Grundbedeutung von rühren ist wohl bewegen; dies sieht man aus: Er rückt und rührt sich nicht, umrühren, aufrühren u. s. w.

dasselbe mit den Augen zu verfolgen; in der zweiten Bedeutung, wenn man sagt, von dem Knaben erwarte ich wenig Gutes, es rührt ihn weder Lob noch Tadel; in der dritten Bedeutung nennt man Erregung der Bewunderung, Achtung, des Zorns, der Freude u. s. w. Rührungen (Gemüthsbewegungen), und endlich in der engsten Bedeutung wird der Ausdruck gewöhnlich im gemeinen Leben gebraucht; wenn man z. B. sagt, der Anblick des Unglücks seines Freundes hat ihn bis zu Thränen gerührt.

Mit dem Erhabenen ist jederzeit Rührung verbunden, beim Mathematisch - Erhabenen wird der Erkenntnifstrieb in Bewegung gesetzt, beim Dynamisch-Erhabenen wird aufs Begehrungsvermögen gewirkt; und dieser genauen Verbindung mit dem Erhabenen wegen, lassen wir auf die Abhandlung desselben, die Untersuchung über die Rührung folgen.

Unterscheidung der Rührungen der *Quantität* nach.

Die Rührungen haben als Gefühle nur eine intensive Gröfse, einen Grad; und hier zerfallen sie in zwei Arten, in *sanfte* und *starke*. Die sanfte Rührung nannten die Griechen ηϑος, die starke παϑος. Bei der sanften

Rührung wird das Gemüth nur mäſsig und leise bewegt, bei der starken hingegen bemeistert sich das Gefühl des Gemüths; sanfte Rührung erweckt in uns die letzte Scene in Schillers Jungfrau von Orleans:

Johanna. Wo bin ich?

Burgund. Bei Deinem Volk, Johanna, bei den Deinen.

König. In Deiner Freunde, Deines Königs Armen.

Johanna. (nachdem sie ihn lang starr angesehen.)
Nein ich bin keine Zauberin, gewiſs, ich bins nicht.

König. Du bist heilig wie die Engel
Doch unser Auge war mit Nacht bedeckt.

Johanna. sieht heiter lächelnd umher.
Und ich bin wirklich unter meinem Volk
Und bin nicht mehr verachtet und verstoſsen?
Man flucht mir nicht, man sieht mich gnädig an?
Ja jetzt erkenn ich alles deutlich wieder,
Das ist mein König! Das sind Frankreichs Fahnen!
Doch meine Fahne seh ich nicht. — Wo ist sie?
Nicht ohne meine Fahne darf ich kommen,
Von meinem Meister ward sie mir vertraut.

Vor seinem Thron muſs ich sie niederlegen
Ich darf sie zeigen, denn ich trug sie treu.

König mit abgewandtem Gesicht. Gebt ihr die Fahne. (Man reicht sie ihr. Sie steht ganz aufgerichtet die Fahne in der Hand — Der Himmel ist mit einem rosigen Schein beleuchtet.)

Johanna. Seht ihr den Regenbogen in der Luft?
Der Himmel öfnet seine goldnen Thore
Im Chor der Engel steht sie glänzend da
Sie hält den ewgen Sohn an ihrer Brust,
Die Arme streckt sie lächelnd mir entgegen
Wie wird mir — Leichte Wolken heben mich —
Der schwere Panzer wird zum Flügelkleide
Hinauf — hinauf — die Erde flieht zurück —
Kurz ist der Schmerz und ewig ist die Freude.

Starke Rührung erweckt Richard im Shakespear, wenn er sein bleiches Gesicht im Spiegel erblickt, und den Spiegel mit den Worten zerschlägt: Du lügst. —, oder König Philipp im Dom Karlos, wenn sein Sohn ihm das Schreckliche vorstellt, allein und ohne Freund zu sein, und ihm das schmerzhafte, furchtbare Gefühl die Worte abdringt: Ich bin allein.

Ein jedes Gefühl kann an innerer Gröſse

zu und abnehmen, und also dem Sanft- oder Starkrührenden sich nähern, und da es hier also auf ein mehr oder minder ankömmt, so sind die Grenzen nicht genau zu bestimmen. Doch giebt es Gefühle, die ihrer Natur nach mehr zu den Sanftrührenden gehören und nur durch Steigerung starkrührend werden, dahin gehören: Mitleid, Hofnung, Sehnsucht, Zärtlichkeit, Dankbarkeit, Freundschaft, Ergebung in den Willen der Gottheit; umgekehrt giebt es andere, die gewöhnlich starkrührend sind und nur durch Abnahme sanftrührend werden: Zorn, Kummer, Schreck, im letztern Fall erhalten sie auch wohl andere Namen, geringer Zorn heifst Unwille, geringer Schreck Besorgnifs u. s. w. Der Hang zum Sanftrührenden heifst Empfindsamkeit. Sowohl der Gegenstand der starken Rührung (das Pathetische) als der der sanften können erhaben sein, zu dem erstern gehört Herkules, der sich seinen Scheiterhaufen bereitet, zu dem andern die Madonna eines Raphael.

Der sanft Gerührte ergiefst sich gern in Worten, mahlt mit sanften Farben und stellt in einem sanften Lichte dar, weilt gern bei dem Gegenstande der Rührung und geht nur langsam von einer Vorstellung zur andern

über. Der stark Gerührte stellt viel mit wenig Worten dar (im höchsten Grade macht sogar der Affekt stumm), liebt grelle Farben und blendendes Licht, irrt umher aber kehrt immer wieder plötzlich zum Gegenstande der Rührung zurück, das Spielende und Witzige ist ihm zuwider und wenn der im starken Affekt sich befindende witzig ist, so ist er es ohne es sein zu wollen.

Der *Qualität* nach ist das Gefühl der Rührung entweder Lust oder Unlust oder beides zusammen verbunden; zu dem erstern gehört die Freude, zu dem andern die Verzweiflung, zu dem letztern die Sehnsucht und Hofnung.

Der *Relation* nach ist die Rührung entweder *asthenisch* oder *sthenisch*, oder wie Kant sie nennt von der *schmelzenden* oder *wackern (rüstigen)* Art; bei den erstern gefällt sich das Gemüth im leidenden Zustand, bei den andern wird die Thätigkeit des Gemüths geweckt. Zu den schmelzenden Rührungen gehören: Sehnsucht, Wehmuth, Bangigkeit, empfindsame Liebe, u. s. w., zu den rüstigen: Zorn, Rachsucht, Enthusiasmus für Vaterland, Freiheit, Wahrheit u. s. w. — Steigt die schmelzende Rührung bis zum Affekt, wo

die Bestrebung zu widerstehen selbst ein Gegenstand der Unlust wird, so verliehrt sie alles *Edle*, d. h. es wird die Freiheit des Willens, welche den Menschen über das Thier erhebt, nicht mehr sichtbar, sondern der Mensch und sein Zustand ist sich selbst ein Gegenstand des Genusses.

Der Hang durch das Schmelzende sich in Affekt versetzen zu lassen heiſst *Empfindelei.*

Der Affekt der asthenischen Rührung ist zwar mit dem Schönen, aber nicht mit dem Erhabenen vereinbar, weil das letztere eine Aufregung der Kräfte fordert; der Affekt der wackern Art ist allerdings mit dem Erhabenen vereinbar, aber deshalb nicht immer selbst erhaben.

Der *Modalität* nach gilt von der Rührung, was von den Gefühlen überhaupt gilt; sie sind entweder blos privatgültig und gehören zum Angenehmen oder Unangenehmen; oder sie machen auf Allgemeingültigkeit Anspruch, in welchem letztern Fall man wieder unterscheiden muſs, ob diese Allgemeingültigkeit auf Begriffen beruht oder nicht. — Die Rührung welche zum Erhabenen gehört ist all-

gemeingültig ohne Begriffe, denn das Urtheil worauf sie beruhen, ist *ästhetisch.*

Die Rührung kann auf eine doppelte Weise hervorgebracht werden, *entweder* daſs man sie an einer Person darstellt und also das Mitgefühl erweckt, *oder* daſs man den Gegenstand, der sie bewirken soll in der Wirklichkeit oder in der künstlichen Darstellung vergegenwärtigt. — Zum Beispiel der erstern Art, wähle ich folgende Scene aus Göthens Faust.

Margarethe im Zwinger vor einem Andachtsbild der mater dolorosa; sie steckt Blumen in die davor stehenden Krüge.

Ach neige
Du Schmerzenreiche
Dein Antlitz gnädig meiner Noth!
Das Schwerd im Herzen
Mit tausend Schmerzen
Blickst auf zu deines Sohnes Tod.
Zum Vater blickst du
Und Seufzer schickst du
Hinauf um sein' und deine Noth.

Wer fühlet
Wie wühlet
Der Schmerz mir im Gebein?

Was mein armes Herz hier banget,
Was es zittert, was verlanget,
Weiſst nur du, nur du allein!

Wohin ich immer gehe,
Wie weh', wie weh, wie wehe,
Wird mir im Busen hier!
Ich bin, ach, kaum alleine,
Ich wein', ich wein', ich weine,
Das Herz zerbricht in mir.
Die Scherben vor meinem Fenster
Bethaut' ich mit Thränen, ach!
Als ich am frühen Morgen,
Dir diese Blumen brach.

Schien hell' in meine Kammer
Die Sonne früh herauf
Saſs ich in allem Jammer
In meinem Bett' schon auf.
Hilf rette mich von Schmach und Tod!
Ach neige
Du Schmerzenreiche
Dein Antlitz gnädig meiner Noth!

Zum Beispiel der Rührung, welche durch Darstellung des Gegenstandes bewirkt wird,

mag die Scene *Faust und sieben Geister* aus einem Fragment von Lessing dienen.

Faust. Ihr? Ihr seid die schnellsten Geister der Hölle.

Die Geister alle. Wir.

Faust. Seid ihr alle sieben gleich schnell?

Die Geister alle. Nein.

Faust. Und welcher von Euch ist der schnellste?

Die Geister alle. Der bin ich.

Faust. Ein Wunder, dafs unter sieben Teufel nur sechs Lügner sind. — Ich mufs euch näher kennen lernen.

Der erste Geist. Das wirst du. Einst!

Faust. Einst! Wie meinst du das? Predigen die Teufel auch Bufse?

Der erste Geist. Ja wohl, den verstockten. — Aber halte uns nicht auf.

Faust. Wie heifsest du? Und wie schnell bist du?

Der erste Geist. Du konntest eher eine Probe als eine Antwort haben.

Faust. Nun wohl. Sieh' her, was mache ich?

Der erste Geist. Du fährst mit deinem Finger schnell durch die Flamme des Lichts.

Faust. Und verbrenne mich nicht. So geh'

auch du und fahre siebenmal eben so schnell durch die Flamme der Hölle und verbrenne dich nicht. — Du verstummst? — du bleibst? So prahlen auch die Teufel? Ja, ja keine Sünde ist so klein, daſs ihr sie euch nehmen lieſset. — Zweiter, wie heiſsest du?

Der zweite Geist. Chil, das ist in eurer langweiligen Sprache, Pfeil der Pest.

Faust. Und wie schnell bist du?

Der zweite Geist. Denkst du, daſs ich meinen Namen vergebens führe? Wie die Pfeile der Pest.

Faust. Nun so geh und diene einem Arzte! Für mich bist du viel zu langsam. — Du dritter, wie heiſsest du?

Der dritte Geist. Ich heiſse Dilla, denn mich tragen die Flügel der Winde.

Faust. Und du vierter?

Der vierte Geist. Mein Nahme ist Jutta, denn ich fahre auf den Strömen des Lichts.

Faust. O ihr, deren Schnelligkeit in endlichen Zahlen auszudrücken, ihr Elenden.

Der fünfte Geist. Würdige sie deines Unwillens nicht. Sie sind nur Satans Bothen in der Körperwelt. Wir sind es in der Welt der Geister; uns wirst du schneller finden.

Faust. Und wie schnell bist du?

Der fünfte Geist. So schnell als die Gedanken der Menschen.

Faust. Das ist etwas. Aber nicht immer sind die Gedanken des Menschen schnell. Nicht da, wenn Wahrheit und Tugend sie auffordern. Wie träge sind sie alsdann! du kannst schnell sein, wenn du schnell sein willst, aber wer steht mir dafür, daſs du es allezeit willst? Nein, dir werde ich so wenig trauen, als ich mir selbst hätte trauen sollen. Ach! — (zum sechsten Geist) Sage wie schnell bist du?

Der sechste Geist. So schnell als die Rache des Rächers?

Faust. Des Rächers? welches Rächers?

Der sechste Geist. Des Gewaltigen, des Schrecklichen, der sich allein die Rache vorbehielt, weil ihn die Rache vergnügte.

Faust. Teufel du lästerst, denn ich sehe du zitterst. Schnell sagst du, wie die Rache des — — Bald hätte ich ihn genannt. Schnell wäre seine Rache? Schnell? Und ich lebe noch? Und ich sündige noch?

Der sechste Geist. Daſs er dich noch sündigen läſst, ist schon Rache.

Faust. Und daſs ein Teufel mich dieses lehren muſs! — Aber doch erst heute! Nein

seine Rache ist nicht schnell, und wenn du nicht schneller bist als seine Rache, so gehe nur — (zum siebenten Geist) wie schnell bist du?

Der siebente Geist. Unzuvergnügender Sterblicher, wo auch ich dir nicht schnell genug bin — — —

Faust. So sage, wie schnell?

Der siebente Geist. Nicht mehr und nicht weniger, als der Uebergang vom Guten zum Bösen.

Faust. Ha! du bist mein Teufel! So schnell als der Uebergang vom Guten zum Bösen! Ja der ist schnell, schneller ist nichts als der! — Weg von hier ihr Schnecken des Orcus! Weg! Als der Uebergang vom Guten zum Bösen! — Ich habe es erfahren, wie schnell er ist! — Ich habe es erfahren. —

Oft können beide Mittel verbunden zur Erweckung der Rührung angewandt werden, als Beispiel verweise ich auf das S. 71 angeführte Gedicht von Denis: das Donnerwetter.

Von dem Gefühle der Lust, was aus Belebung der productiven Einbildungskraft entspringt.

Die Einbildungskraft wird, wie schon an einem andern Orte angemerkt worden, in die productive und reproductive eingetheilt; beide nehmen zwar ihren Stof aus der uns umgebenden Natur, allein die erstere bildet denselben nach Willkühr aus, dahingegen die andere nur schon gehabte Vorstellungen der Form und dem Inhalte nach wieder ins Bewufstsein hervorruft.

Die productive Einbildungskraft ist in so fern sie ihren Stof aus der Sinnenwelt entlehnen mufs, von derselben abhängig, allein das Bilden dieses Stofs, das Zusammensetzen desselben ist ihr eigenes Werk und dabei kann sie Freiheit beweisen; da hingegen die reproductive Einbildungskraft auch in dieser Rück-

sicht

sicht gebunden ist. — Die productive Einbildungskraft bringt entweder blos eine oder mehrere im Zusammenhang stehende Vorstellungen hervor. Ist die hervorgebrachte Anschauung nur eine, und ist mit ihr ein Wohlgefallen verknüpft, so betrift dies Wohlgefallen entweder den Inhalt der Anschauung, dann gehört es zum Angenehmen; oder die Form, dann gehört es zum Schönen oder Erhabenen; oder es betrift die Beziehung der Anschauung auf einen bestimmten Begrif, dann gehört es zum Guten. Erzeugt aber die productive Einbildungskraft mehrere Vorstellungen, und ist mit diesen ein Wohlgefallen verknüpft, so kann man wiederum zweierlei unterscheiden; es ist entweder dies Wohlgefallen durch den Inhalt dieser Vorstellungen hervorgebracht, oder es ist blos das Gefühl der belebten Einbildungskraft, das Gefühl einer leichten Thätigkeit dieses Vermögens, das Gefühl einer zweckmäfsigen Beschäftigung desselben. Wenn der junge Mann im Gefühl seiner Kraft, mit dem edlen Streben das Gute in der Welt zu mehren und das Böse zu mindern, sich Plane macht und sich eine Welt schaft, in der er selbst eine thätige Rolle spielt; oder der Vater eines jungen, hofnungsvollen Sohnes eine frohe Zu-

kunft sich mahlt, wozu der Wunsch die Farben leiht und die Hofnung den Pinsel führt; so ist das Wohlgefallen, was diese Träume hervorbringen mit dem Inhalte derselben verbunden. — Aber es giebt auch ein Wohlgefallen an der bloſsen Belebung der Einbildungskraft; und ein Gegenstand, der diese zweckmäſsige Thätigkeit erweckt, macht uns Vergnügen; denn jedes Gefühl der beförderten Thätigkeit oder welches einerlei ist, jedes Gefühl des beförderten Lebens ist Lust. Dies ist z. B. bei folgendem Gedicht von Pfeffel der Fall:

Auf eine Wiege.

Die erste Thräne, die im Kriege
Mit Sein und Nichtsein uns entquillt,
Stillst du; — die letzte Thräne stillt
Der Sarg, des Menschen zweite Wiege.

Nennen wir nun das belebende Prinzip *Geist*, so werden wir eine Vorstellung, welche unsere productive Einbildungskraft zu einer ungebundenen Thätigkeit belebt, *geistreich*, *geistvoll* nennen können. So sprechen wir von einem geistreichen Gedicht, einer geistvollen Darstellung u. s. w.

Diese Thätigkeit der Einbildungskraft aber im Erzeugen von Vorstellungen kann nicht ganz gesetzlos sein, denn sonst würde sie bald in sich selbst aufhören; gleich den Spielen der Kinder, wo niemand sich einer Regel unterwerfen will. — Regelmäfsigkeit ohne Begriffe ist nicht möglich, und also wird bei der zweckmäfsig belebten Einbildungskraft auch der Verstand ins Spiel kommen, und Denken Gelegenheit zum Produciren durch die Einbildungskraft, so wie umgekehrt, die durch die Imagination erzeugte Anschauung Veranlassung zum Denken geben. —

Dieses wechselseitige Belebtwerden der Einbildungskraft und des Verstandes durch einander ist ohne bestimmte Grenze, es ist regelmäfsig, aber ohne eine bestimmte Regel, denn sonst wäre es nicht frei, sondern gezwungen. Es wird der Thätigkeit ein unendliches Feld eröfnet, und alle schon hervorgebrachten Vorstellungen dienen zur Erzeugung neuer, welche insgesammt als zu Einem Zweck zusammenstimmend anzusehen sind; es sind daher alle hervorgebrachten Vorstellungen zu klein in Rücksicht auf die Vorstellung, welche unsere Einbildungskraft in Bewegung gesetzt hat. Eine solche Vorstellung also kömmt darin mit

den Vernunftideen überein, daſs sie ein Maximum bezeichnet, für welches jede Anschauung zu klein ist, und daher nennen wir sie gleichfalls eine Idee, nur wird sie keine Vernunftidee sein, weil sie weder wie die theoretischen Vernunftideen sich aufs Erkennen, noch wie die praktischen aufs Handeln, sondern allein auf die Thätigkeit des vorstellenden Subjekts sich bezieht, weshalb sie auch den Namen der *ästhetischen* Idee führt.

Ein Werk also was geistreich sein soll, muſs ästhetische Ideen enthalten, einen Stof, durch welches die Einbildungskraft in Schwung gesetzt, und unsere Vorstellkräfte zu einem Spiele d. h. zu einer Beschäftigung aufgefordert werden, welche sich von selbst erhält und wodurch die Kräfte dazu, durch die Beschäftigung selbst gestärkt werden.

Aus dem Umstande, daſs die Belebung der Einbildungskraft zu einem Spiel, regelmäſsig sein muſs, weil es sonst in sich selbst aufhören würde, ergiebt sich, daſs der Verstand sich dabei thätig beweisen muſs; er muſs zur ästhetischen Idee den Begrif hergeben; da aber das Spiel der Vorstellkräfte, namentlich der productiven Einbildungskraft frei sein soll, so muſs dieser Begrif so dargestellt werden,

dafs die Einbildungskraft Veranlassung enthält, um zur Übereinstimmung mit dem Begriffe ungesucht (ohne Anstrengung) neuen, reichhaltigen unentwickelten Stof für den Verstand zu liefern. Diese Darstellung geschieht durch die Einbildungskraft. — Sie nimmt ihren Stof zwar aus der Natur, verarbeitet ihn aber zu etwas ganz anderm und zwar zu etwas, was die Natur übertrift.

Vernunftideen und ästhetische Ideen kommen darin überein, dafs sie für alle wirkliche Erkenntnifs zu grofs sind; die Vernunftidee ist ein Begrif für welche keine adäquate Anschauung gefunden werden kann; die ästhetische Idee ist eine Vorstellung der Einbildungskraft, welche so viel Stof zum Denken hergiebt (so viel zu Denken veranlafst), dafs es für sie keinen adäquaten Begrif giebt. Die Vernunftidee ist für jede Anschauung zu grofs, so wie umgekehrt die ästhetische Idee für jeden Verstandesbegrif. Aus dem letztern erhellet, warum die ästhetischen Ideen den Vernunftideen ähnlich sind, denn sie streben nach etwas, was über die Erfahrungsgrenze hinausliegt und also jeden Verstandesgrif übersteigt, und kommen darin mit den Vernunftideen überein, welche auch keinen adäquaten empirischen Verstandes-

begrif finden. Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unsichtbaren Wesen, das Reich der Seeligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. d. gl. zu versinnlichen, oder auch das, was zwar Beispiele der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laster, imgleichen die Liebe, den Ruhm u. s. w. über die Schranken der Erfahrung hinaus, vermittelst einer Einbildungskraft, die dem Vernunft-Vorspiele in Erreichung eines Gröſsten nacheifert in einer Vollständigkeit sinnlich zu machen, für die sich in der Natur kein Beispiel findet, und es ist eigentlich die Dichtkunst, in welcher sich das Vermögen ästhetischer Ideen in seinem ganzen Maaſse zeigen kann. Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlaſst, als sich niemals in einem bestimmten Begrif zusammenfassen läſst, mithin den Begrif selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert, so ist die Einbildungskraft hierbei schöpferisch und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken, (was zwar zu dem Begriffe

des Gegenstandes gehört) als in ihr aufgefaſst und deutlich gedacht werden kann.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daſs die ästhetischen Ideen nicht in der Natur angetroffen werden, sondern daſs sie Produkte der Kunst sind.

Vergleicht man das, was hier über ästhetische Ideen gesagt worden mit der oben aufgestellten Erörterung des Erhabenen, so wird man bald inne, daſs die ästhetischen Ideen das Gemüth in eine erhabene Stimmung versetzen, in so fern sie die Vorstellkraft antreiben, das Gebiet der Erfahrung zu verlassen und auf die Vernunft als ein übersinnliches Vermögen hindeuten. Daher ist auch dem Wohlgefallen an allen Kunstwerken, welche ästhetische Ideen enthalten, ein gewisser Ernst beigemischt, der mit dem Erhabenen jederzeit verbunden ist.

Die Thätigkeit der Einbildungskraft bei Hervorbringung ästhetischer Ideen ist mit der Schwärmerei nahe verwandt und unterscheidet sich von derselben nur dadurch, daſs bei der letztern der Verstand die Einbildungskraft nicht mehr zügelt, welches bei der erstern durch den Begrif geschieht, welchen die Imagination anschaulich darstellt. Daher kömmt die Aehnlichkeit des Schwärmers mit dem Dichter und

daher erscheint demjenigen, welcher eine träge Einbildungskraft hat die feurige Darstellung des Dichters und sein Spiel mit Vorstellungen, als Schwärmerei.

Auf der andern Seite sind die Träumereien mit dem Spiel durch ästhetische Ideen nahe verwandt; bei beiden findet nie die Darstellung der wirklichen, sondern einer eingebildeten Welt statt, nur mit dem Unterschiede, daſs der Träumer beide mit einander verwechselt und seine eingebildete Welt für die wahre hält. Er hat es nicht mit Belebung der Vorstellkräfte nach Anleitung eines Begrifs, wie der Künstler, sondern mit wirklicher Erkenntniſs, die freilich bei ihm blos eingebildet ist, zu thun.

Eine ästhetische Idee ist also nicht die anschauliche Darstellung des Begrifs unmittelbar selbst, sondern eine Vorstellung, welche zu der bloſsen Darstellung des Begrifs hinzugefügt wird, und zwar mit ihr in Verbindung steht, aber keinen wesentlichen Bestandtheil derselben ausmacht. So ist z. B. Ganymed, mit dem der Adler des Jupiters zum Himmel sich schwingt auf dem Sarkophag eines Jünglings eine ästhetische Idee; er ist zwar mit dem Grabmal in genauer Verbindung, denn er be-

findet sich an demselben und soll die Idee ausdrücken: Die Götter liebten ihn, darum nahmen sie ihn zu sich; allein er macht keinen wesentlichen Bestandtheil des Sarkophags aus.

Ferner erhellet aus dem so eben gegebenen Beispiel, daſs wenn gleich die Dichtungsgabe die Quelle ästhetischer Ideen ist, man sich doch sehr irren würde, wenn man sie allein in den Werken der Dichtkunst oder selbst blos in den redenden Künsten suchen wollte; auch die andern schönen Künste können dergleichen darstellen. Das vorige Beispiel zeigt, daſs die Bildhauerkunst dies vermag; es ist eine ästhetische Idee in der Nacht des Correggio das Licht vom Kinde ausgehen zu lassen, eben so gehört der Genius des Ruhms von Annibal Caracchi hieher. Schlüter zierte die Vorderseite des Zeughauses in Berlin mit Siegstrophäen, das Innere des Gebäudes mit den Larven sterbender Krieger, und die Hinterseite mit Schlangenhaarigen Furienköpfen; wer wird hier die ästhetische Idee verkennen? Zum Mausoleo im Garten zu Machern bei Leipzig führt ein Weg, der mancherlei Wendungen macht und nichts von dem entdecken läſst, wohin er führt, das Ge-

bäude selbst liegt auf einem anmuthig grünen Platz, von hohen Bäumen rings umschattet, die Aussicht eröffnet sich am Eingang immer mehr und verliehrt sich in die unermeſsliche Ferne; den Eingang selbst bewachen zwei Sphinxe.

Obgleich aber jeder Künstler in seinem Kunstwerk ästhetische Ideen darstellen kann, so ist doch die Art wie sie auf uns wirken, verschieden; sie stimmen nämlich entweder das Gemüth zu einer gewissen Empfindungsart und zur Aufnahme von Ideen und überlassen es unserer Einbildungskraft, einen Inhalt dazu zu finden; oder sie geben der Einbildungskraft zugleich einen Inhalt und bestimmen dadurch ihre Richtung. Das erstere ist z. B. beim Tonkünstler, Landschaftsmaler, Lustgärtner u. s. w. der Fall; das andere beim Dichter, Redner, Maler, Bildhauer u. s. w.

Die ästhetischen Ideen in der Musik bringen mehr ein Spiel der Empfindungen als der Vorstellungen hervor; auch gehen die erstern den letztern voraus, und diese ketten sich an jenen an; die ästhetischen Ideen in zeichnenden und bildenden Künsten erwecken mehr ein Spiel der Vorstellungen als der Empfindungen, bei ihnen gehen die Vorstellungen

voraus und mit ihnen vergesellschaften sich die Gefühle. Die redenden Künstler (Dichter und Redner) können durch Darstellung ihrer ästhetischen Ideen entweder mehr unmittelbar auf Empfindungen wirken, wie der Tonsetzer, oder mehr auf Vorstellungen wie der Mahler und Bildner; die erstern Dichter nennt Schiller *) musikalische, die andern plastische. Klopstock und Schiller sind gewöhnlich mehr musikalisch als plastisch, Homer und Göthe mehr plastisch als musikalisch.

Um das Gesagte zu erläutern, will ich ein Beispiel ästhetischer Ideen eines Dichters, welches zur Gattung der musikalischen, und eins welches zur Gattung der plastischen gehört, hersetzen.

Die Lehrstunde, von Klopstock.

Der Lenz ist, Aëdi, gekommen;
Die Luft ist hell, der Himmel blau, die Blume duftet,
Mit lieblichem Wehen athmen die Weste
Die Zeit des Gesangs ist, Aëdi, gekommen.

*) S. Schillers Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung im zweiten Theil seiner prosaischen Schriften.

„Ich mag nicht singen, die Zeisige haben
Das Ohr mir taub gezwitschert!
Viel lieber mag ich am Aste mich schwenken
Und unten in dem kristallenen Bache mich
sehn.“

Nicht singen? Denkst Du, dafs Deine Mutter
Nicht auch zürnen könne?
Lernen mufst Du, der Lenz ist da!
Viel sind der Zaubereien der Kunst
Und wenig der Tage des Lenzes.

Weg von dem schwankenden Aste
Und höre, was einst vom Zauber der Kunst
mir sang
Die Königinn der Nachtigallen, Orphea.
Hör' ich beb es zu singen,
Aber hör und sing es mir nach.
Also sang Orphea:

Flöten mufst Du, bald mit immer stärkerem
Laute
Bald mit leiserem, bis sich verlieren die Töne;
Schmettern dann, dafs es die Wipfel des Wal-
des durchrauscht,
Flöten, flöten, bis sich bei den Rosenknospen
Verlieren die Töne.

„Ach ich sing es nicht nach, wie kann ich!
Zürne nicht Mutter, ich sing es nicht nach.
Aber sang sie nichts mehr, die Königinn der Nachtigallen?
Nichts von dem, was die Wange bleich macht,
Glühen die Wang' und rinnen und strömen die Thräne macht?"

Noch mehr! noch mehr!
Ach daſs Du dieses mich fragtest,
Wie freut mich das Aëdi?
Sie sang, sie sang auch Herzensgesang!

Nun will ich das jüngste Bäumchen Dir suchen,
Den Sproſs Dir biegen helfen,
Daſs Du Dich näher sehen könnest im Silberbach;
Auch dieses lieſs erschallen
Die Liederköniginn Orphea.

Der Jüngling stand und flocht den Kranz
Und lieſs ihn weinend sinken!
Das Mädchen stand, vermocht es über sich
Mit trocknem Blick den Jüngling anzusehn.
Da sang die Nachtigall ihr höheres,
Ihr Seeleerschütterndes Lied.
Da flog das Mädchen zu dem Jüngling hin!

Der Jüngling zu dem Mädchen hin!
Da weinten sie der Liebe Wonne.

Amors nächtlicher Besuch, von Anakreon.

Nachts als schon der Bär am Himmel
An Bootes Hand sich drehte
Und entlastet von der Arbeit
Alle Welt des Schlafes pflegte,
Kam und pochte neulich Amor
An die Thüre meines Hauses.
Wer lärmt an der Thüre, rief ich,
Und verjagt mir meine Träume?
„Thu mir auf!“ war Amors Antwort:
„Fürchte nichts! ich bin ein Knabe,
„Welcher ganz von Regen triefet,
„Und im Finstern irre gehet.“
Dies bewegte mich zum Mitleid
Schnell ergriff ich meine Lampe,
That ihm auf, fand einen Knaben
Welcher Pfeil und Bogen führte,
Und am Rücken Taubenflügel.
Hurtig setz' ich ihn zum Feuer
Wärme seine kalten Finger
Zwischen meinen beiden Händen,
Und aus seinen gelben Locken
Drück ich ihm das Regenwasser.

Als ihn nun der Frost verlassen
Spricht er „Lafs uns doch versuchen
„Ob die Sehne meines Bogens
„Nicht vom Regen schadhaft worden“
Schon war sie gespannt die Sehne
Und gleich einem Wespenstachel
Safs der Pfeil mir in dem Herzen.
Hüpfend rief er aus und lachte:
„Lieber Wirth, sei mit mir frölich!
„Sieh, mein Bogen ist nicht schadhaft;
„Aber Du wirst Herzweh fühlen.“

Musikalischästhetische Ideen werden durch den Künstler dadurch hervorgebracht, dafs er die Folge seiner Gefühle ausdrückt und dadurch in uns gleiche Gefühle erzeugt, wodurch wir in einen Zustand versetzt werden, der unsere Einbildungskraft reitzt mit Gefühlen und Vorstellungen zu spielen. In der freien Tonkunst wird dies bewirkt durch rasche Übergänge, Wiederkehr des Ausdrucks gewisser Empfindungen, freiere Aufeinanderfolge der Melodie, kühneres Fortschreiten der Harmonie, eine gewisse Regellosigkeit u. s. w.; in der Musik, welche entweder einen untergelegten Text hat, oder in Verbindung mit andern Künsten erscheint, wird das Gemüth da-

durch belebt, daſs auſser der Vorstellung des Gegenstandes die Tonkunst den Gefühlszustand ausdrückt und erweckt. So sagt Gretry in seinem *essay sur la Musique:* „Die Gedanken müssen in den Worten liegen, aber ihren geheimen Sinn muſs die Begleitung ausdrücken. Ein liebendes Mädchen versichert ihre Mutter, daſs sie die Liebe nicht kennt; während ihre Worte Gleichgültigkeit ausdrücken, schildert das Orchester die Qualen ihres verliebten Herzens. Ein Einfallspinsel rühmt seine Leidenschaft oder seinen Muth. Seine Worte scheinen feurig, aber das Orchester zeigt uns durch die Monotonie der Musik das Thier unter der Löwenhaut.“ — Man erzählt von dem groſsen Tonkünstler Gluck, er er habe in einer Probe seiner Iphigenia in Tauris bei der Stelle, wo Orest sich schlafen legt, dem Orchester mehreremal zugerufen, *forte, forte, presto.* Einer der Musiker warf ihm ein: Orest sagt er werde ruhig. — Er lügt, erwiederte Gluck. Gewiſs wollte der groſse Künstler sagen, Orest ist nicht ruhig, was er dafür hält ist nur Betäubung von dem schnellen Wechsel der Vorstellungen und Gefühle, die in seiner Brust stürmen.

Alle

Alle die schönen Künste, die nicht unmittelbare Empfindungen, äufsere Sinneneindrücke, erregen, wie die redenden und bildenden Künste, bei denen uns also Gegenstände dargestellt werden, findet sich die ästhetische Idee in Nebenvorstellungen der Einbildungskraft. Dahin gehören: die ästhetischen Attribute.

Ein Attribut heifst logisch, insofern es ausdrückt, was in unsern Begriffen liegt, ästhetisch, insofern es etwas anschaulich darstellt, was nicht in dem Begriffe des Gegenstandes unmittelbar selbst enthalten ist, aber der Einbildungskraft Anlafs giebt, sich über ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen zu verbreiten. Zu diesen ästhetischen Attributen gehören, das versteinernde Medusenhaupt im Schilde der Göttin der Weisheit, die sich schnäbelnden Tauben der Venus, die Leier in den Händen des Musageten Apoll u. s. w. Die schöne Kunst aber hat nicht allein in der Malerei und Bildhauerkunst Attribute, wo der Ausdruck auch gewöhnlich gebraucht wird, sondern die Dichtkunst und Beredsamkeit nehmen den Geist, der ihre Werke beseelt, auch von solchen Attributen der Gegenstände her, welche den logischen zur Seite gehen

und der Einbildungskraft einen Schwung geben, so daſs wir obgleich auf eine unentwickelte Art mehr dabei denken, als sich in einem Begriffe mithin in einem Sprachausdrucke zusammenfassen läſst.

Zu den ästhetischen Attributen gehören für die redende Künste, Bilder, Gleichnisse, Allegorien.

Schiller stellt den Übergang des rohen Barbaren aus dem Zustand der Thierheit in den der Menschheit durch Hülfe der Kunst, im Bilde folgendergestalt dar:

Jetzt wand sich von dem Sinnenschlafe
Die freie, schöne Seele los,
Durch Euch entfesselt, sprang der Sklave
Der Sorge, in der Freude Schoos.
Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke,
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn
Und der erhabne Fremdling, der Gedanke,
Sprang aus dem staunenden Gehirn.
Jetzt stand der Mensch und wies den Sternen,
Das königliche Angesicht
Schon dankte in erhabnen Fernen
Sein sprechend Aug dem Sonnenlicht;

Das Lächeln blühte auf der Wange,
Der Stimme seelevolles Spiel
Entfaltete sich zum Gesange,
Im feuchten Auge schwamm Gefühl
Und Scherz mit Huld in anmuthsvollem Bunde
Entquollen dem beseelten Munde.

Dem Geier gleich
Der auf schweren Morgenwolken,
Mit sanftem Fittich ruhend
Nach Beute schaut
Schwebe mein Lied. —

Göthe.

Gleichniſs.

Würden.

Wie die Säule des Lichts auf des Baches Welle sich spiegelt,
Hell wie von eigener Glut flammt der vergoldete Saum,
Aber die Welle flieht mit dem Strom, durch die glänzende Straſse
Drängt eine andre sich schon, schnell wie die erste zu fliehn.

So beleuchtet der Würden Glanz den sterblichen Menschen
Nicht der Mensch, nur der Platz, den er durchwandelte, glänzt.

Schiller.

Allegorie aus Miltons verlohrnem Paradies.

Die Höllenpförtnerin erwiedert drauf:
„Hast Du mich denn vergessen, bin ich Dir
So scheuſslich nun? ich, die im Himmel einst
So reitzend schien, als Dich im vollen Rath
Der, wider Gott, mit Dir im kühnen Bund
Verschworner Seraphim, auf einmal Weh
Und Schmerz befiel, Dein Auge trüb' und matt
Sich dunkelte, indeſs ein Flammenstrom
Aus Deiner Scheitel barst, bis sich zuletzt
Der linke Theil weit auseinander that,
Und ähnlich Dir an Hoheit und Gestalt
Mit Himmelslicht umstrahlt, im Waffenschmuck
Ein Göttermädchen Deinem Haupt entsprang.
Ich war's, das Heer der Himmlischen durchfuhr
Eiskalter Schreck, sie traten scheu zurück
Und schauderten und nannten — *Sünde* mich.

Aus Schillers Braut von Messina:

Schön ist der Friede! Ein lieblicher Knabe
Liegt er gelagert am ruhigen Bach
Und die hüpfenden Lämmer grasen
Lustig um ihn auf dem sonnigten Rasen
Süſses Tönen entlockt er der Flöte
Und das Echo des Berges wird wach
Oder im Schimmer der Abendröthe
Wiegt ihn in Schlummer der murmelnde Bach.

Von dem Gefühle der Lust, was aus der leichten Beschäftigung der reproductiven Einbildungskraft entspringt.

Die reproductive Einbildungskraft ruft gehabte Anschauungen ins Bewuſstsein zurück; wird ihr dies Geschäft vorgeschrieben und der Gegenstand ist von der Art, daſs sie es mit Leichtigkeit verrichten kann, so wird ein Gefühl von Lust bewirkt, da hingegen, wenn es ihr erschwert wird, Unlust entsteht.

Wir sollen einen Gegenstand, der von beträchtlicher Gröſse ist, als ein Ganzes anschauen; das ist nur dadurch möglich, daſs wir das Ganze nach und nach vor dem Sinne vorübergehen lassen, und da also wenn das Mannigfaltige zusammen verbunden werden soll, die vorhergegangenen Anschauungen der Theile ins Bewuſstsein zurückgerufen werden

müssen, so wird dies Geschäft von der reproductiven Einbildungskraft unternommen. Ist der Gegenstand zu groſs, des in ihm enthaltenen Mannigfaltigen so viel, daſs es der Einbildungskraft schwer oder gar unmöglich wird, alles mit der gehörigen Lebhaftigkeit zu reproduciren, so entspringt Unlust aus dem Gefühl unserer Schranken. Herrscht hingegen in dem Gegenstande selbst oder auch in dem was zur Verzierung desselben angebracht ist, Simplicität (Einfalt), so wird der Einbildungskraft die Reproduction leicht; dies ist, wenn gleich nicht der alleinige, doch einer von den Gründen, warum uns die einfachen Darstellungen der Alten so sehr gefallen, da hingegen das Überladene des gothischen und ältern französischen Geschmacks uns miſsfällt. Ist ferner das Mannigfaltige ohne Ordnung vorhanden, so daſs die Übereinstimmung der Theile die Reproduction nicht erleichtert, so entsteht gleichfalls Unlust; wenn aber diese Übereinstimmung vorhanden oder das Mannigfaltige nach Regeln zusammengestellt ist, so daſs die Reproduction und dadurch die Übersicht des Ganzen erleichtert wird; so empfinden wir Lust. Dies ist z. B. der Fall bei der symmetrischen Anordnung der Theile eines

großen Gebäudes, bei den Blättern der Blume u. s. w.

So können uns treue Darstellungen abwesender Gegenstände Vergnügen gewähren, insofern sie die reproductive Einbildungskraft reitzen, das Bild des Gegenstandes selbst hervorzurufen und ihn mit der Darstellung vergleichen; wir wollen hierdurch aber keinesweges behaupten, es rühre das Vergnügen an Ähnlichkeit einzig und allein von der leichten Beschäftigung der reproductiven Einbildungskraft her.

Soll eine Folge von Vorstellungen dem Gedächtniſs anvertraut werden, so ist es uns angenehm, wenn irgend etwas an ihnen sich findet, wodurch die Reproduction derselben erleichtert wird; dahin gehören Ordnung, Verbindung mit uns schon bekannten und geläufigen Vorstellungen, Metrum, Reim (als Beispiele die versus memoriales) u. s. w.

So wahr das im Vorhergehenden Gesagte ist, welches sich schon aus dem allgemeinen Gesetz: ein Gegenstand der subjektiv zweckmäſsig ist, bringt Lust hervor, ergiebt, so folgt doch daraus keinesweges, daſs ein Gegenstand bei dem die vorhin aufgestellten Eigenschaften sich finden uns reine Lust gewähren

müsse. Insofern seine Zweckmäſsigkeit für die reproductive Einbildungskraft empfunden wird, ist allerdings Lust mit der Vorstellung derselben verknüpft, aber diese Lust kann so äuſserst gering sein, daſs wir uns ihrer nicht besonders bewuſst werden, vorzüglich dann, wenn sie mit einer gröſsern Unlust verbunden ist. Das Vergnügen, was aus Symmetrie durch die reproductive Einbildungskraft entspringt, kann durch Steifheit, wodurch der productiven Einbildungskraft Zwang auferlegt wird, ganz verschwinden; dies ist z. B. bei den französischen und holländischen Gärten, wo man überall ängstliche Spuren der Scheere des Gärtners äntrift, der Fall. Bei Wachsfiguren macht die Ähnlichkeit zwar Vergnügen, aber dies verschwindet fast ganz über die Unlust, die uns das Todte, Seelenlose der Figuren einflöſst, die uns in jedem Augenblick wegen der getreuen Nachbildung Bewegung erwarten lassen und unsere Erwartungen unaufhörlich täuschen. — Völlig überwogen und vernichtet wird es bei angemahlten Statuen. —

Die Einfalt und Einförmigkeit, so zweckmäſsig auch beide für die reproductive Einbildungskraft sind, können doch auf der andern

Seite, wenn sie der Mannigfaltigkeit Abbruch thun und also den Vorstellkräften kein Spiel gewähren, tödtende Langeweile verursachen und also das geringe Vergnügen, was die Leichtigkeit der Reproduction erzeugen möchte, vernichten.

Ferner ist zu erinnern, daſs wenn die Vorstellung, welche die reproductive Einbildungskraft wieder hervorzurufen, veranlaſst wird, Unlust erzeugt, insofern andere Vorstellungen sich ihr beigesellen, diese Unlust die mit der Handlung der Reproduction verbundene Lust, leichtlich verdunkeln könne.

Das Wohlgefallen oder Miſsfallen, welches aus der erleichterten oder erschwerten Actionder reproductiven Einbildungskraft entspringt, wird wenn es für sich allein, nicht in Beziehung auf etwas anderes, betrachtet wird, unmittelbar in der Empfindung gegeben und gehört daher zum Vergnügen; es ist weder intellectuell, wie das Wohlgefallen am Guten, denn es stützt sich auf keinen Begrif, noch reflectirt (ästhetisch in engerer Bedeutung) weil auch kein Zusammenhalten von Zuständen des Gemüths dabei statt findet, wie das Schöne und Erhabene; es kann also auch auf keine Allgemeingültigkeit Anspruch machen. —

Ich habe oben mit Vorbedacht hinzugefügt, daſs das Wohlgefallen oder Miſsfallen, welches die erleichterte oder erschwerte Reproduction der Einbildungskraft hervorbringt, für sich allein betrachtet werden soll; ist es hingegen in einer innigen, (nicht blos zufälligen, durch den Inhalt hervorgebrachten) Verbindung mit andern Zuständen des Gemüths vorhanden, so gehört es zu den Bestandtheilen eines Geschmacksurtheils; zu denen über das Schöne, wenn Leichtigkeit der Reproduction mit Leichtigkeit der Synthesis des Verstandes verbunden ist, zu denen über das Erhabene, wenn die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der Reproduction die freie Selbstthätigkeit der Vernunft offenbar macht.

Von der Lust, welche aus dem Spiel der Empfindungen, Affekten und Gedanken entspringt.

Es ist nur noch eine Art des Vergnügens zu betrachten übrig, welches zwar, da es weder zu dem intellectuellen Wohlgefallen durch Begriffe, noch zu dem reflectirten in der blofsen Beurtheilung gehört, auf keine Allgemeingültigkeit Anspruch macht, dennoch weil ein blofses freies Spiel der Empfindungen ohne Absicht dabei statt findet, zur Geschmackslust zu gehören scheint.

Dieses Vergnügen ist von dreifacher Art, entweder beruht es auf Empfindungen, die unmittelbar durch den äufsern Sinneneindruck gegeben werden, dahin gehört das Ton- und Farbenspiel; oder es beruht auf dem Wechsel der Gemüthszustände, den wir durch den innern Sinn wahrnehmen, dahin gehört das Glücksspiel, oder es beruht auf dem Spiel mit

Gedanken, wodurch ein Spiel von Gefühlen erregt wird; dies ist der Fall beim Lächerlichen und Naiven.

Vom Spiel der Empfindungen, welche durch den äufsern Sinn gegeben werden, oder vom Spiel der Farben und der Töne.

Von den äufsern Sinnen sind allein das Gesicht und Gehör tauglich uns Empfindungen zu geben, deren Folge und Wechsel ein sich selbst unterhaltendes Spiel von Gefühlen erzeugt; alle andern äufsern Sinne, Geruch, Geschmack und Tasten können keine solche Reihe von wechselnden Empfindungen erzeugen.

Das durch den Sinn des Gesichts Gegebene, dessen abwechselnde Folge uns Vergnügen erweckt, sind die Farben. Die Farben können entweder für sich allein oder an Gegenständen haftend und denselben zugehörend, betrachtet werden. Das erste ist z. B. der Fall bei dem Farbenspiel am Himmel bei der auf- und untergehenden Sonne; das andere bei Gemälden. Wenn wir von dem Vergnügen reden, was das Farbenspiel erweckt, so müssen wir die Farben für sich betrachten, nicht in so fern sie an einem Gegenstand sich

finden, in welchem letztern Fall von der Richtigkeit oder Schicklichkeit der Wahl (also von objektiver Zweckmäſsigkeit) nur die Rede sein kann; z. B. wenn wir das Fleisch des Rubens zu roth, das eines Titian natürlich finden, oder einen Mahler tadeln, daſs er einen alten ehrwürdigen Mann in eine helle schreiende Farbe gekleidet. Ferner ist hier auch nicht von der Reinheit oder Unreinheit einer Farbe die Rede, die allerdings auch ein Gefühl von Lust und Unlust in uns hervorbringt und von welcher wir oben, bei Betrachtung der Geschmachsurtheile in Rücksicht auf das Schöne, gesprochen haben. Es sollen die Farben auf einander folgen, wie dies bei der untergehenden Sonne am Himmel sich findet. Daſs uns dieses Farbenspiel Lust gewährt, ist keinem Zweifel unterworfen; die sanftern Uebergänge von einer Farbe zur andern, das in sehr sanften Abstufungen zu oder abnehmende Licht, thut dem Auge unendlich wohl; so daſs uns dieser Wechsel sowohl in der Natur, als durch Kunst dargestellt viel Vergnügen macht. Etwas ähnliches findet in der Mahlerei statt; denn obgleich das Bild selbst in seinen Theilen zugleich ist, so geschieht doch die Wahrnehmung desselben in der Zeit und es entsteht

also eine Reihe von Empfindungen; weshalb auch hier in gewisser Rücksicht ein Farbenspiel statt findet. Unser Auge wird gereitzt auf den Punkt des Gemäldes zuerst zu verweilen, in welchem das höchste Licht sich findet und so durchläuft es allmälig alle andern Theile des Bildes, wo das Licht durch völlig zusammenhängende Grade bis zum stärksten Schatten abnimmt; und so vielerlei Farben auch der Mahler auf dem Gemälde angebracht haben mag, so müssen sie doch harmonisch zusammenstimmen und einen angenehmen Totaleindruck machen; es müssen zwischen sich widerstreitenden Farben die gehörige Uebergänge statt finden u. s. w.

Freilich wird immer ein grofser Unterschied zwischen dem freien Farbenspiel ohne Gestalten in der Natur, und dem bei Gemälden statt finden, daher stellte ich auch beide nur als ähnlich neben einander; diese Aehnlichkeit ist aber auch wiederum nicht zu verkennen, und könnte noch weiter fortgeführt werden, wenn es hier der Ort wäre. Nur eins will ich noch hinzufügen; so wie bei dem freien Farbenspiel am Himmel, bei der auf- und untergehenden Sonne eine Grundfarbe sich findet, die überall eingemischt ist und

durchschimmert, so muſs auch dies bei einem Gemälde statt finden, es muſs einen bestimmten Ton haben, wodurch Einheit in das Farbenspiel gebracht wird.

Diese Lust an der wechselnden Folge der Farben und des daraus entspringenden Spiels der Empfindungen gehört mehr zum Angenehmen als zum Schönen, weil der Gegenstand uns durch den Sinneneindruck gefällt; wir sagen daher auch es thut dem Auge wohl, um ein gewisses körperliches Wohlbehagen dadurch zu bezeichnen; allein es kann auch allerdings eine Geschmackslust beigemischt sein, insofern in dem Wechsel der Farben eine Harmonie, ein Zusammenstimmen zu einer Einheit sich findet, und in dieser Rücksicht würde sodann die Lust am Spiel der Farben zur Geschmackslust zu zählen und für allgemein mittheilbar zu halten sein; wenn sie gleich als Wohlgefallen an der Farbe selbst (dem Inhalt des Spiels) keinen Anspruch darauf machen kann.

Noch will ich erinnern, daſs hieher auch der Wechsel des Lichts, ohne Aenderung der Farbe, zu rechnen; auch dieser gefällt für sich, so bald die Stufenfolge im Ab- oder Zunehmen statt findet. Als Beispiel nenne ich die

die optische Darstellung einer Landschaft mit auf- oder untergehender Sonne.

Durch den Sinn des Gehörs werden uns Töne gegeben, und auch bei ihnen kann ein Spiel statt finden, mit welchem ein Spiel der Empfindungen verbunden ist, das ein Gefühl der Lust erweckt. Es ist hier nicht von dem Wohlgefallen an einzelnen Tönen wegen ihrer Reinheit; noch von dem an ihrem Einklang, in so fern sie gleichzeitig sind, die Rede, sondern von dem Gefühl der Lust, was aus der Folge derselben sich ergiebt. Man muſs bei der Verbindung mehrerer Töne zu einer Reihe zweierlei unterscheiden, die Composition und die Modulation. Die erstere verbindet das Mannigfaltige zur Einheit, sie betrift durchaus die Form, und ist also der Gegenstand der Geschmacksurtheile; so wie das dadurch hervorgebrachte Wohlgefallen auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht. Die Modulation betrift die Abwechselung der Töne und giebt denselben den Reitz. Der Gesang der Vögel gefällt wegen der Modulation. — Hier kann nun durch das Aufeinanderfolgen der Töne Lust an der Sinnenempfindung hervorgebracht werden; in so fern er der eine Sinneneindruck, den folgenden vorbereitet und so die

Eindrücke für das Organ zweckmäſsig werden; eben so wie Unlust dadurch hervorgebracht werden kann, daſs der vorhergegangene Ton eine Veränderung des Gehörorgans bewirkt, welcher der Veränderung, welche der folgende Ton bewirkt gradezu entgegengesetzt ist; wodurch Zweckwidrigkeit zwar nicht für das Gehörorgan überhaupt, aber doch für das in Bewegung gesetzte Gehörorgan entspringt. Man sieht leicht ein, daſs das hier Gesagte, auch auf das Farbenspiel seine Anwendung leidet. Von diesem Gefühl, was aus der Folge der Töne blos in Beziehung aufs Organ betrachtet, sich ergiebt, ist noch das Gefühl zu unterscheiden, was aus dem Spiel der durch Töne bewirkten Empfindungen entspringt. Es kann nämlich jeder Ton auch als ein natürliches Zeichen von einer Empfindung betrachtet werden, und er bringt auch wiederum diese Empfindung in dem Hörenden hervor; wir unterscheiden klagende, ſreudige, sanfte, kräftige u. s. w. Töne. So wie nun die Töne aufeinander folgen, so werden sie auch in dem Hörenden eine Folge von Gemüthszuständen und also eine Folge von Gefühlen erwecken, deren Spiel uns Lust gewähren kann. Ja es kann sich zu diesem Spiel der Gemüthszustände

noch ein neues gesellen, nämlich ein Spiel von Vorstellungen, in so fern mit den Gefühlen dunkle Vorstellungen sich vergesellschaften können, die sich wechselweise untereinander beleben. — Das Wohlgefallen am Spiel der Töne gehört zum Angenehmen des Sinnenreitzes, die Lust am Spiel der Gefühle und der Vorstellungen ist gleichfalls Vergnügen es besteht in der Belebung der Gemüthskräfte überhaupt, ohne eine bestimmte Absicht und kann als solches zwar auf mehrerer Einstimmung rechnen, aber doch diese nicht, wie die Geschmacksurtheile fordern.

Von der Lust an dem Wechsel der Gemüthszustände.

Wir haben so eben gezeigt, daſs der Wechsel der Gemüthszustände, welcher durch Töne (in der Musik) hervorgebracht wird, mit einer Lust verbunden sein kann, die zum Angenehmen gehört und in einer Belebung der Gemüthskräfte überhaupt besteht. Dieser Wechsel und die damit verbundene Belebung, welche das Gefühl der Lust bewirkt, kann noch auf andere Weise hervorgebracht werden, und dazu gehören unter andern, *die Glücksspiele.*

Allerdings kann das Glücksspiel den Spielern oft blos wegen des Gewinnes gefallen; allein man trift auch wiederum mehrere Personen an, denen das Spiel an sich Vergnügen macht, und die kein Bedenken tragen würden, gern den ganzen Gewinn und mehr noch wegzugeben, ohne dafs dadurch ihr Vergnügen vermindert würde. Dies führt uns auf die Untersuchung der Quellen des Wohlgefallens am Glücksspiel.

Es scheint mir, dafs das Gefühl der Lust, welches das Glücksspiel gewährt, aus mehreren Quellen fliefsen könne. — Eine dieser Quellen kann der Eigennutz sein, wo nun der zu hoffende Gewinn zum Spiel reitzt, und die Lust oder Unlust von der erfüllten oder nicht erfüllten Hofnung herrührt. — Sie gehört zu den mit dem sinnlichen Begehren verbundenen Gefühlen. — Eine andere Quelle der Lust ist die Beschäftigung des Verstandes in Auflösung der Aufgaben, die uns der Zufall aufgiebt; dies ist namentlich der Fall bei den Spielen, wo das Glück nicht allein entscheidet, wohin vorzüglich einige Kartenspiele gehören. Wir entwerfen nach den erhaltenen Karten, die uns der Zufall giebt, einen Plan, und suchen diesen trotz allen Schwierigkeiten, welche

uns unsere Gegner machen, durchzuführen; oder wir strengen alle unsere Kräfte an, um den Plan eines oder mehrerer unserer Gegner zu vereiteln; daſs diese Verstandesbeschäftigung Vergnügen gewährt, erhellet auch daraus, daſs wir vorzüglich Lust an kleinen Spielen, welche wir gewinnen, oder an groſsen, welche wir andern verlieren machen, empfinden; obgleich auch Eitelkeit hierbei sich einmischen kann. Endlich ist die letzte Quelle des Wohlgefallens am Spiel, welche uns eigentlich hier nur angeht, der Wechsel unserer Gemüthszustände, den das Spiel bewirkt; die gespannte Erwartung, welche mit Hofnung und Furcht beständig wechselt, belebt unser Gemüth überhaupt und ist deshalb mit einem Gefühl von Lust verbunden; ja es kann dieses Spiel der Affekten sogar eine körperliche Bewegung bewirken, welche der Gesundheit sehr zuträglich ist. Wenn daher auch das Glücksspiel ein Interesse der Eitelkeit oder des Eigennutzes forfert, so ist dies doch in der Regel bei weitem nicht so groſs, als das an der Art wie wir es zu befriedigen suchen; das Mittel gefällt uns mehr als der Zweck.

Von der Lust an dem Spiel der Gedanken.

Kant betrachtet unter diesem Titel in seiner Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, die Lust, die uns das Lächerliche und Naive gewähren.

Daſs bei dem Lachen durch Vorstellungen das Gemüth auf den Körper einwirkt, die Vorstellungen eine Erschütterung des Zwergfells hervorbringen, welches durch Reitz plötzlich angespannt und abgespannt wird, wodurch das in Unterbrechungen wiederholte schnellere Ausathmen entsteht, ist auſser Zweifel. — Wie das Gemüth auf dem Körper (und auch umgekehrt, dieser auf jenes) wirken kann, wird uns ewig ein Räthsel bleiben; höchstens können wir als unerklärliches Faktum feststellen, daſs mit allen unsern Gedanken irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmonisch verbunden ist. Dies vorausgesetzt, so läſst uns dies mit Recht vermuthen, daſs bei dem Lachen das Gemüth aufeinanderfolgend plötzlich bald angespannt bald abgespannt wird. Kant erklärt daher das *Lachen* durch *den Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts.* Es versteht sich von selbst, daſs hier nicht von dem Lachen was aus körperlichen Ursachen

(z. B. vom Kitzeln) herrührt, die Rede ist. — Beim Lachen hebt das Spiel der Vorstellungen von Gedanken an, der Verstand spannt unsere Erwartung, und dadurch die körperlichen Organe (vorzüglich die zum Leben gehörigen des Athemholens), so bald er aber seine Erwartung betrogen findet, läſst er plötzlich nach und dies hat auf die harmonisch wirkenden Organe des Körpers eine ähnliche Wirkung des Loslassens. Was Lachen erregt nennen wir *komisch* oder *lächerlich;* doch ist nicht nothwendig, daſs ein lautes Lachen hervorgebracht wird, es ist hinreichend, wenn das innere Gefühl des Lachens entspringt.

Soll etwas komisch oder lächerlich sein, so muſs es unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen; es muſs unsere Erwartuug spannen, und endlich was Widersinniges, Ungereimtes enthalten, also anders ausfallen, als wir es erwarteten, doch aber so, daſs die Erwartung *plötzlich* in Nichts verwandelt wird. Aber nicht jedes Unerwartete, oder was unserer Erwartung zuwider läuft, ist deshalb schon komisch; es muſs die Erwartung von keinem groſsen Interesse für uns sein, so daſs wenn wir uns getäuscht finden, dies für uns von keiner Bedeutung ist; widrigenfalls wird die

Erwartung nicht in Nichts verwandelt. Ein Gegenstand also, der für uns von großer Wichtigkeit ist, der unsern Verstand, oder unsere Wünsche interessirt, erregt, wenn unsere Erwartung in Rücksicht seiner getäuscht wird, kein Wohlgefallen sondern ein Mißfallen; das was wir erwarten, muß seiner Existenz nach, für uns indifferent sein, wenn die nicht erfüllte Erwartung uns zum Lachen bewegen soll. Wer wird es lächerlich finden, wenn er seinen entfernt wohnenden Freund zu besuchen reist und unterwegens erfährt, daß dieser gestorben ist. — Ferner muß sich die gespannte Erwartung nicht in das Gegentheil, (denn das ist immer Etwas und kann öfters betrüben), sondern in Nichts verwandeln.

Die Jungemagd, von Pfeffel.

Ei! seht wie dick die Amme thut
Das Mensch trägt Puder auf dem Kopfe:
Die gnäd'ge Frau hat's kaum so gut,
Es ißt mit ihr aus einem Topfe,
Trinkt Firnewein und schlürft Kaffee,
Ich muß mich mit Kovent begnügen.
Wenn ich vor Tag am Waschtrog steh',
So bleibt die Drolle ruhig liegen.
Mich sprengt man immer hin und her,
Sie darf nur tanzen, singen, lachen;

Nein Jungemagd bleib' ich nicht mehr,
Ich lasse mich zur Amme machen.

Wir können an vorstehendem kleinen Gedicht alle Erfordernisse des Komischen anschaulich machen. Die sich über die Amme beklagende Jungemagd ist für uns kein Gegenstand von hohem Interesse; das was sie von den guten Tagen der Amme und von ihrer eignen üblen Lage spricht, ist allerdings richtig, wir geben ihr Beifall und erwarten was sie vorhat, um ihre Lage zu verbessern; wir wollen prüfen, ob sie den rechten Weg gewählt. Diese Erwartung aber wird plötzlich in Nichts verwandelt, denn es ist ganz gegen alle Regel, daſs ein Mädchen das Mittel, durch welches die Jungemagd diese Verbesserung bewirken will, öffentlich nennt.

Bei allen Gegenständen, die ein Lachen erregen, muſs etwas vorhanden sein, was auf einen Augenblick uns täuschen kann, daher wenn der Schein verschwindet, das Gemüth zurücksieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen und so durch schnell hinter einander folgende An- und Abspannung hin und zurückgeschnellt und in Schwankung gesetzt wird, die, weil der Absprung von dem, was gleichsam die Saite anzog, plötzlich (nicht

durch ein allmähliges Nachlassen) geschah, eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende, inwendige, körperliche Bewegung verursachen muſs, die unwillkührlich fortdauert und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung, die Wirkungen einer zur Gesundheit gereichenden Nation, hervorbringt.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daſs da der Verstand beim Komischen in seiner Erwartung, wozu ihn eine allgemein bekannte und befolgte Regel berechtigt, sich getäuscht findet, das Wohlgefallen am Gegenstande nicht von ihm herrühren kann, (denn wie kann eine getäuschte Erwartung vergnügen); die Lust entspringt vielmehr aus dem Einfluſs der Vorstellung auf den Körper und dessen Wechselwirkung aufs Gemüth, und zwar nicht dadurch daſs die Vorstellung objektiv ein Gegenstand des Vergnügens ist, sondern blos dadurch, daſs sie ein Spiel der Vorstellungen veranlaſst, wodurch ein Spiel der Lebenskräfte im Körper hervorgebracht wird. Es gehört daher das Lächerliche nicht zum Schönen, sondern zum Angenehmen, ob es gleich, insofern es an sich kein Interesse bei sich führt, auf mehrerer Einstimmung zählen, wenn gleich dieselbe nicht ansinnen kann.

Daſs das Komische nicht wie das Schöne auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, rührt von einem wesentlichen Unterschied zwischen beiden her; das Schöne stützt sich auf das harmonische Zusammenstimmen der beiden Erkenntniſskräfte, deren subjektive Beschaffenheit, wir bei allen Menschen als gleich anzunehmen, berechtigt sind; das Lächerliche hingegen stützt seine Wirkung auf etwas, was bei verschiedenen Menschen allerdings sehr verschieden sein kann; es fordert nämlich erstlich einen Zustand der Indifferenz für den Gegenstand, so daſs derselbe weder an sich noch durch Vergesellschaftung ein bedeutendes Interesse für uns erhalte; ferner setzt er Kenntniſs der Regel oder der Analogie voraus, gegen welche gegen unsere Erwartung etwas geschieht, und endlich den nöthigen Grad der Urtheilskraft, um diese Uebertretung plötzlich wahrzunehmen.

Das Komische ist von doppelter Art, entweder hat derjenige, bei dem es sich findet, nicht die Absicht Lachen zu erregen, dann *lachen wir über ihn*, oder er hat diese Absicht, dann *belachen wir ihn*, und wir nennen das was er vorbringt, *Scherz*. *Verlachen* ist ein Lachen, womit Spott verbunden ist. —

Wir lachen über das alte Weib, welches alle Morgen betet: Ach Gott, ich bin ein junger Knab, verleih' mir Deines Geistes Gab. Wir belachen den Einfall des Thomas Paine, wenn er sagt: mir ist kein Wunder groſs genug, um darzuthun, was es darthun soll. Daſs der Wallfisch den Jonas verschluckt hat ist mir nicht hinreichend; Jonas müſste den Wallfisch verschlungen haben. — Wir verlachen den jungen Eingebildeten, welcher weil die Recensenten seine erste Schrift nicht lobenswerth fanden, schwur, er wolle fortan sich um die Aufklärung des Menschengeschlechts weiter nicht bemühen.

Alles das was im Vorhergehenden über das Lachen gesagt worden, betrift das Lachen im eigentlichen Sinn, das reine Lachen, wenn ich mich so ausdrücken darf; allein sehr oft entstehen körperliche Bewegungen, welche denen, die beim reinen Lachen sich zeigen ähnlich sind, aber doch ein ganz anderes Spiel von Gedanken voraussetzen, dahin gehört das verschämte, boshafte, hämische, bittre Lachen. Auch bei den letztgenannten nimmt der Lachende oder Lächelnde plötzlich etwas Widersinniges wahr; ein Etwas, was er wahrzunehmen nicht erwartete, allein seine Erwar-

tung wird nicht in Nichts verwandelt, sondern es zeigt sich dem Gemüth plötzlich etwas anders, wodurch zwar die Anspannung der Erwartung nachläſst, aber ein neuer Affekt eintritt. Ein Vater frägt seine Tochter ganz unerwartet, ob sie einen Mann, den er ihr nennt, liebt? Sie ist auf dem Punkt Ja zu antworten, aber in dem Augenblick verschlieſst ihr das Gefühl der Schaam, oder der Gedanke, es schicke sich für ein Mädchen nicht, Liebe zu gestehen, den Mund; sie ist zur bejahenden Antwort gespannt, sie tendirt Ja zu sagen, aber die Schaamhaftigkeit vernichtet diese Tendenz; daher entspringt ihr verschämtes Lächeln; welches hier Ausdruck gemäſsigter Freude ist. — Es sieht jemand einen Mann, dem er nicht wohl will, eine Handlung begehen, wodurch dieser eine Blöſse giebt, die ihm gefährlich werden kann; und jener lacht darüber, dies ist ein boshaftes Lachen; ist es mit Heimtücke verbunden, so wird es *hämisch* genannt. Auch hier findet sich etwas Unerwartetes, der Lachende war sich nicht vermuthen, daſs der von ihm Gehaſste sich eine solche Blöſse geben würde; die Schadenfreude will sich äuſsern, aber der Gedanke, dies sei nicht recht, nicht schicklich oder auch

er mache sich verdächtig, hält diese Äufserung zurück und so entspringt wechselsweise An- und Abspannung. Mit dem hämischen Lachen ist Verspottung verbunden, welche zugleich Verachtung bei sich führt; man fühlt sich geneigt, den andern öffentlich zu Schanden zu machen, dem Gelächter auszusetzen, aber die Vorstellung der Unwichtigkeit des Menschen hält uns zurück, und so entspringt je nachdem wir die Handlung des Menschen oder seinen Werth betrachten, ein wechselndes Anspannen und Nachlassen. Beim bittern Lachen sind wir über einen Gegenstand, der uns Übel zufügt, entrüstes, aber wir sind uns auch bewufst dafs unsere Widersetzlichkeit unnütz ist. — In ein solches bittres Lachen bricht der gefesselte Prometheus aus; mit einem solchen Lachen klagt Donna Isabella im letzten Akt der feindlichen Brüder die Götter und die Orakel an. „Alles dies erleid ich schuldlos, doch bei Ehren bleiben die Orakel und gerettet sind die Götter."

Eine weitere Auseinandersetzung des Lachen und des Lächerlichen, so wie auch eine genauere Classification desselben gehört in andere Wissenschaften und kann in eine Critik der ästhetischen Urtheilskraft nicht aufgenom-

men werden. Wir wollen hier blos noch kürzlich einiger Arten des Komischen erwähnen:

Es heißt etwas *niedrig komisch*, wenn entweder die Vorstellungen, oder die Verbindung derselben, oder die Ausdrücke aus der Sphäre des gemeinen Haufens hergenommen sind; *edel komisch*, wenn keins von den drei Stücken statt findet. — *Ironie* findet statt, wenn man einem Gegenstande Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten beilegt, die er nicht besitzt, um die an ihm sich findenden entgegengesetzten Unvollkommenheiten oder Vollkommenheiten in ein desto größeres Licht zu stellen. *Persiflage*, wenn man unter dem Scheine des Lobes oder der Entschuldigung jemanden dem Gelächter Preis giebt.

Die arme Galathe! Man sagt sie schwärz ihr Haar,
Da es doch schwarz, als sie es kaufte, war.

Die zum Lachen erforderliche plötzliche An- und Abspannung wird man in der Ironie und Persiflage ohne Mühe erkennen.

Der Witz ist eine reichhaltige Quelle des Komischen. Er zeigt uns Ähnlichkeiten bei Gegenständen, die uns beim ersten Anblick

ganz verschieden erscheinen. Doch ist der Witz nicht immer Lachen erregend, er kann auch sehr ernst sein. Wenn jener Unglückliche, ein Opfer der Tyrannei, dem Nachrichter, der ihn enthaupten soll, aber fehl schlägt, sagt: Kerl, Du richtest, wie Deine Obrigkeit, so ist der Ausspruch allerdings witzig, aber nichts weniger als lächerlich; dies ist auch der Fall, wenn Thomas Morus seinen weifsen Bart über den Block auf dem er enthauptet werden soll, mit den Worten legt: dieser hat nicht gesündigt.

Eine andere reichhaltige Quelle des Lächerlichen ist die Laune. *) *Laune* in objektiver Bedeutung ist die Gemüthsstimmung, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (sogar umgekehrt) und doch gewissen Vernunftprincipien in einer solchen Gemüthsstimmung gemäfs, beurtheilt werden. So ist Yoriks empfindsame Reise ein Produkt der Laune, der Verfasser sieht die Gegenstände aus einem

*) Laune kömmt wahrscheinlich von *luna*, weil das Mondlicht die Gegenstände uns oft seltsam erscheinen macht. Der Ausdruck *humor* von Laune gebraucht (franz. *humeur*) kömmt wohl von der Meinung her, dafs die verschiedenen Temperamente der Menschen auf der Verschiedenheit der im Körper befindlichen Feuchtigkeiten beruhen.

nem ganz eigenthümlichen nicht gewöhnlichen Standpunkt an, wodurch sie ihm auch in ungewöhnlichen Gestalten erscheinen; sobald man sich aber mit ihm in diesen Standpunkt stellt, sich in seine Gemüthsstimmung versetzt, so kann man das Folgerichtige seiner Darstellung nicht leugnen. Ich erinnere meine Leser nur an die hörnerne Dose des Betteimönchs, an den Eseltreiber, an den Vogel im Käfig. Man theilt die Laune in die *frohe* und *ernste;* Produkte einer frohen Laune sind die Werke eines Hogart, Fielding, Swift, Voltäre, Musäus, Lichtenberg u. s. w.; der ernsten Laune Youngs Nachtgedanken, Juvenals Satyren u. s. w. Die Laune ist nun von doppelter Art, entweder wir können uns freiwillig in diese Stimmung versetzen, und ihr gemäſs darstellen, ein solcher Mann heiſst *launigt*, oder wir werden gegen unsern Willen darin versetzt, dann heiſst man *launisch*, und wenn die Gemüthsstimmung in der Regel trübe ist, *läunisch*. — Die Naturgabe, sich willkührlich in eine eigenthümliche Gemüthsstimmuug zu versetzen, heiſst *Laune* in subjektiver Bedeutung.

Die Produkte der Laune können uns zum Lachen bewegen; ob es gleich nicht im-

mer der Fall ist, daſs sie uns in diese Gemüthsstimmung versetzen; wir lachen mit frohem Muthe über des alten Shandy Bemühungen ein Wunderkind zu erzeugen und zu erziehen, die insgesammt fehlschlagen; wir fühlen innig mit der unglücklichen Maria in Sternes Reisen; wir erfreuen uns der Heiterkeit des Anakreon; wir werden gerührt durch Youngs Nachtgedanken.

Witz mit Laune verbunden (launigter Witz) wird noch reitzender (pikanter), dahin gehört der Witz eines Lichtenberg, Thomas Paine, Voltäre, Lessing, Kästner, J. P. Richter u. s. w.

Der Künstler, welcher launigte Werke hervorbringt, heiſst ein *Humorist;* er folgt entweder seiner eigenen Laune, in welche er sich willkührlich versetzt (Swift in seinem Mährchen von der Tonne, Sterne in seinen Reisen), oder er versetzt sich in die Laune eines andern und stellt dieser gemäſs die Gegenstände dar (Sterne in Tristram Shandy).

Das Wohlgefallen an den Werken der Laune gehört nicht sowohl zum Schönen, als zum Angenehmen der Kunst; denn die schöne Kunst erfordert Würde der Darstellung, die Ernst verlangt, welches nicht immer bei den

launigten Produkten statt findet; es will das Werk der Laune mehr vergnügen und ergötzen, so wie das Schöne blos durch seine Form gefallen.

Vom Naiven.

Zu denjenigen Objekten, die durch ein Spiel der Gedanken ein Spiel von Empfindungen erwecken, welches uns Lust gewährt, rechnet Kant mit Recht das Naive. Das Naive bringt ein gemischtes Gefühl von Freude und Schmerz hervor, der Gegenstand zieht uns an und stöfst uns ab; doch hat das Gefühl der Lust die Oberhand.

Kant erklärt *Naivität* durch den Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit, wider die zur andern Natur gewordenen Verstellungskunst. Darauf deutet selbst der Name schon hin, denn wir haben dies Wort aus dem Französischen, und die Franzosen haben es nach dem lateinischen *nativus* gebildet. Beim Naiven trägt die Natur über die Kunst den Sieg davon, aber es mufs die Natur Recht, die Kunst Unrecht haben. Wenn in der Gellertschen Fabel, der Vater seine Tochter den um sie werbenden Manne aus dem Grunde abschlägt,

weil sie erst vierzehn Jahre alt sei und das Mädchen schnell einfällt: Papa Sie haben sich versprochen, ich sollt erst vierzehn Jahre sein — nein, vierzehn Jahr und sieben Wochen; so ist dies Naivität. Die Kunst hätte geboten, den Wunsch verheirathet zu werden zu verbergen, aber in dem Mädchen siegt die Natur über die Kunst; und die Natur hat Recht.

Das Naive ist von doppelter Art, das der Überraschung und das der Gesinnung. Siegt die Natur über die Kunst wider Wissen und der Person, so findet das Naive der erstern Art, siegt die Natur mit völligem Bewuſstsein der Person, so findet das Naive der zweiten Art statt.

Im eigentlichen Sinn kann man nur vernünftigen Wesen Naivität beilegen, allein man braucht auch wohl den Ausdruck in uneigentlicher Bedeutung von vernunftlosen Dingen, wo man alsdann seine Vorstellungen in die Gegenstände überträgt. Wir sprechen in der Folge vom Naiven nur in der eigentlichen Bedeutung.

Das Gefühl welches das Naive erregt ist zusammengesetzt; es findet sich in ihm frölicher Spott, Ehrfurcht und Wehmuth. Wir

bemerken die Regeln der Kunst sind übertreten, der Naive giebt dem Verstande eine Blöſse und wir fühlen eine Überlegenheit. Wir erwarteten die alltägliche Sitte des gekünstelten Scheins. Diese Erwartung wird in Nichts verwandelt, daher das fröliche Lächeln. Aber auf der andern Seite werden wir inne, daſs die Lauterkeit der Gesinnung, welche dadurch offenbar wird, unendlich mehr werth ist, als alle angenommene Sitte, dies erweckt Ehrfurcht. Durch die Nichtbefriedigung des Verstandes wird die Befriedigung der Vernunft offenbar; Klugheit und Sittlichkeit waren im Streit und die letztere siegte. — Das Gefühl der Wehmuth entspringt aus der Vorstellung des Verlustes der Wahrheit und Simplicität der Menschheit.

Das Gefühl der Wehmuth wegen, was dem Gefühl, welches das Naive erweckt, beigemischt ist, gehört das Naive selbst zu dem Sanftrührenden und es kömmt darin mit dem Gefühl überein, was die Betrachtung der Natur als solche z. B. an einem stillen Abend, in einem ruhigen Dorfe, an einem See, der von Gebüsch umkränzt ist und auf dessen Fläche der Mond sich spiegelt u. s. w. in uns erweckt.

Bei dem Naiven der Überraschung äuſsert

sich die Natur wider den Willen der Person z. B. im Affekt. Das Gefühl der Achtung, das ihm beigemischt ist, findet also nicht in Rücksicht der Person, sondern in Rücksicht seiner moralischen Anlage statt. Es betrift die Moralität überhaupt, ist also ein moralisches Gefühl von Lust, aber es betrift keinen bestimmten moralischen Charakter. Insofern der Mensch *wider* seinen Willen aufrichtig ist, so wird auch die Freude dadurch vermehrt, daſs wir den Schalk in ihm blos gestellt und ihn bestraft sehen. Eine solche Naivität war die eines französischen Kunstrichters, der eine anonyme Ode gelobt hatte; als man ihm nachher sagte, *Lamothe,* dessen Feind er war, sei der Verfasser derselben, rief er aus: Wenn ich das früher gewuſst hätte! —

Dem Naiven der Gesinnung liegt das Kindliche zum Grunde. Wir achten die Person, die dasselbe äuſsert. Es kömmt nur Kindern und kindlichgesinnten Menschen zu; sie vergessen aus eigner schöner Menschlichkeit, daſs sie es mit einer verderbten Welt zu thun haben. In dem Schauspiel Faust von Göthe, hält Margarethe, nachdem sie die Bekanntschaft des Faust gemacht und er ihr viel Schö-

nes von seiner Liebe vorgesagt hatte, folgenden naiven Monolog:

Ach Gott, was so ein kluger Mann,
Nicht alles alles denken kann,
Beschämt steh' ich so vor ihm da,
Und sag zu allen Sachen Ja.
Bin doch ein arm unwissend Kind
Begreif nicht was er an mir find't.

Ferner gehört hieher die Spinnerin, von Voſs, welche wir S. 67 angeführt haben. Aus der naiven Denkart flieſst nothwendigerweise auch ein naiver Ausdruck sowohl in Worten als in Bewegungen; er ist der wichtigste Bestandtheil der Grazie. — Dem weiblichen Charakter ist also Naivität am meisten angemessen.

Das Gefühl, welches das Naive erzeugt, gehört zu den sanften Gefühlen und es kann daher leicht aufgehoben werden, wenn ein anderes stärkeres Gefühl sich damit verbindet; dahin gehört z. B. wenn durch die Offenherzigkeit eine Schandthat ans Licht kömmt, oder der Offenherzige sich groſsen Gefahren aussetzt.

Von dem Naiven ist noch die offenherzige Einfalt zu unterscheiden, welche die Natur nur darum nicht verkünstelt, weil sie sich

darauf nicht versteht, was Kunst des Umgangs sei. Als Beispiel setze ich folgende Scene aus Molieres berühmter *ecole des femmes* her. Act. II. sc. 6.

Arnolphe.

Le monde, chère Agnès, est une etrange chose!
Voyez la médisance et comme chacun cause!
Quelques voisins m'ont dit, qu'un jeune homme inconnu
Etoit en mon absence à la maison venu
Que vous aviez souffert sa vue et ses harangues:
Mais je n'ai point pris foi sur ces mechantes langues
Et j'ai volu gager que c'etoit faussement

Agnes.

Mon Dieu! ne gagez pas, vous perdriez vraiment.

Arnolphe.

Quoi! c'est la verité qu'un homme

Agnes.

Chose sure
Il n'a presque bougé de chez nous, je vous jure.

Arnolphe bas à part
Cet aveu qu'elle fait avec sincerité
Me marque pour le moins son ingenuité.

Anmerkung.

Es wäre jetzt nach S. 37 das Gefühl der Lust noch zu betrachten, welches aus der teleologischen Urtheilskraft entspringt; allein es ist diesem Reflectionsvermögen ein ganz eigener Abschnitt gewidmet, um die Prinzipien desselben aufzustellen und die Rechtmäſsigkeit ihres Gebrauchs zu zeigen, und was die Lust betrift, welche durch dasselbe gegeben wird, so ist davon in der Einleitung gesprochen. Wir wollen jetzt nur noch einige Bemerkungen nach Anleitung der Kantischen Critik der ästhetischen Urtheilskraft über Geschmack, Genie und schöne Kunst hinzufügen.

Nähere Bestimmung des dem Geschmack zum Grunde liegenden Prinzips.

Der Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen des Schönen. Jedes Urtheil muſs seinen Grund haben, und dies muſs also auch bei den Geschmacksurtheilen statt finden. Nun sind nur zwei Fälle möglich; man nimmt entweder an, der Geschmack urtheile jederzeit

nach empirischen Bestimmungsgründen, welche durch die Sinne *a posteriori* gegeben werden, oder man gesteht zu, daſs er aus Gründen *a priori* urtheile. Die erstere Behauptung nennt Kant den *Empirismus* der Critik des Geschmacks, die andere den *Rationalismus* derselben. Die im Vorhergehenden von uns angestellten Untersuchungen haben die Nichtigkeit der erstern Behauptung dargethan; denn unter ihrer Voraussetzung würde das Schöne zum Angenehmen gehören, und das Urtheil darüber eben so wenig wie das Urtheil über das Angenehme allgemeine Einstimmung ansinnen können, sondern sich auf Privatgültigkeit einschränken müssen. Es kann also nur der Rationalismus statt finden.

Der Rationalismus aber kann wiederum von doppelter Art sein, entweder kann er behaupten, das Schöne lasse sich auf Begriffe bringen, und nach bestimmten Regeln *a priori* beurtheilen, oder er kann behaupten, daſs das Urtheil über das Schöne nicht durch bestimmte Gründe motivirt werden könne. Die erste dieser Behauptungen ist gleichfalls im Vorhergehenden geprüft und widerlegt worden; denn ihr zu Folge würde das Schöne mit dem Guten, den letztern Ausdruck in weiterer Bedeu-

tung genommen, einerlei sein. Es bleibt also für die Critik des Geschmacks nur der Rationalismus ohne objektive bestimmte Gründe als alleinig richtig übrig.

Der Begrif *a priori*, welcher der ästhetischen Urtheilskraft bei ihrer Reflection über die Gegenstände zum Behuf eines Geschmacksurtheils zur Leitung dient, ist der der Zweckmäſsigkeit. Diese Zweckmäſsigkeit aber ist, wie S. 136 gezeigt worden, nicht objektiv, sondern blos subjektiv; denn das Geschmacksurtheil über Schönheit ist kein Erkenntniſsurtheil, welches eine Eigenschaft des Gegenstandes aussagte; es drückt blos das Wohlgefallen des Subjekts am Gegenstande aus. Wenn man aber auch die Zweckmäſsigkeit des Gegenstandes in Beziehung auf das Geschmacksurtheil blos als subjektiv betrachtet, so finden doch noch zwei Fälle statt, entweder man meint, diese subjektive Zweckmäſsigkeit des Gegenstandes sei der wirkliche, absichtliche Zweck der Natur oder der Kunst (Realismus) oder man behauptet, diese Zweckmäſsigkeit sei eine, ohne Zweck sich von selbst hervorthuende Übereinstimmung zu dem Bedürfnisse der Urtheilskraft (Idealismus).

Die Betrachtung der Produkte der orga-

nisirten Natur scheint die Behauptung des Realismus sehr zu unterstützen; denn wenn man auch gleich die Gestalt der Pflanzen und Thiere aus einem innern Zweck derselben abzuleiten geneigt wäre, so scheint es doch, daſs die unsern Augen so wohlgefällige Mannigfaltigkeit und harmonische Zusammenstimmung der Farben bei den Schaalthieren, mehreren Vögelarten, Schmetterlingen, Blumen u. s. w., welche nur die Oberfläche dieser Gegenstände zieren, und mit dem innern Zweck derselben in keiner Verbindung stehen, uns einen Beweis geben, daſs die Natur wirklich den Zweck gehabt habe, sie unserer ästhetischen Urtheilskraft gemäſs einzurichten.

So richtig dies auch beim ersten Anblick scheint, so treibt uns doch die Vernunft durch ihre Maxime: die unnöthige Vervielfältigung der Prinzipien nach aller Möglichkeit zu verhüten, an, Erscheinungen in der Natur aufzusuchen, welche blos in dem Mechanismus derselben ihren Grund haben und dennoch für unsere Beurtheilung zweckmäſsig sind, von uns für schön erklärt werden können; diese aber finden sich in den *freien Bildungen* der Natur. Kant versteht nämlich unter einer freien Bildung der Natur diejenige, wodurch aus ei-

nem Flüssigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen blos des Wärmestofs) das Übrige im Festwerden eine bestimmte Gestalt oder Gewebe (Figur oder Textur) annimmt, die nach der specifischen Verschiedenheit der Materien verschieden, in eben derselben aber genau dieselbe ist. Hierzu wird aber, was man unter einer wahren Flüssigkeit jederzeit versteht, nämlich daſs die Materie in ihr völlig aufgelöset, d. i. nicht als ein bloſses Gemenge fester und darin blos schwebender Theile anzusehen sei, vorausgesetzt. Die Bildung geschieht alsdann durch *Anschieſsen*, d. i. durch ein plötzliches Festwerden, nicht durch einen allmähligen Übergang aus dem flüssigen in den festen Zustand, sondern gleichsam durch einen Sprung, welcher Übergang auch das *Crystallisiren* genannt wird. So bilden sich die crystallinischen Figuren der Salze, Steine, mehrerer Erze, der Schneeflocken u. s. w. Wenn man daher gleich bei Beurtheilung der organischen Körper, wie in der Critik der teleologischen Urtheilskraft gezeigt werden wird, der Natur gewisse innere Zwecke beilegen müssen, so kann es doch auch sein, daſs nebenher bei ihnen freie Bildung statt findet, so daſs aus

den in den organischen Körpern befindlichen Flüssigkeiten dem allgemeinen Gesetze der Verwandschaft der Materien gemäſs, Crystallisationen entstehen. So wie nun die in einer Atmosphäre, welche ein Gemisch verschiedener Luftarten ist, aufgelöste wäſsrige Flüssigkeiten, wenn sich die letztere, durch Abgang der Wärme von jener scheidet, Schneefiguren erzeugen, die nach Verschiedenheit der damaligen Luftmischung von oft sehr künstlich scheinender und überaus schöner Figur sind, so läſst sich, ohne dem teleologischen Prinzip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, wohl denken: daſs, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muscheln, ihrer Gestalt sowohl als Farben nach, betrift, diese der Natur und ihrem Vermögen, sich in ihrer Freiheit, ohne besondere darauf gerichtete Zwecke, nach chemischen Gesetzen, durch Absetzung der zur Organisation erforderlichen Materie, auch ästhetisch zweckmäſsig zu bilden, zugeschrieben werden könne.

Diese Darstellung macht die angeführten Gründe aus der organisirten Natur für den Realismus der subjektiven Zweckmäſsigkeit ihrer Produkte wenigstens schwankend; allein folgende Gründe stoſsen diese Behauptung völ-

lig um. In der Beurtheilung der Schönheit suchen wir das Richtmaas derselben a priori in uns und die ästhetische Urtheilskraft ist in Ansehung des Urtheils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend; dies kann aber bei Naturschönheiten nicht statt finden, wenn wir den Realismus der subjektiven Zweckmäſsigkeit der Natur annehmen, weil wir da von der Natur lernen müſsten, was wir schön zu finden hätten und das Geschmacksurtheil empirischen Prinzipien unterworfen sein würde; denn in einer solchen Beurtheilung kömmt es nicht darauf an, was die Natur ist, oder auch was sie für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen. Es würde immer eine objektive Zweckmäſsigkeit der Natur sein, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte und nicht eine subjektive Zweckmäſsigkeit, welche auf dem Spiel der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhete. Die Eigenschaft der Natur, daſs sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäſsigkeit in dem Verhältnisse unserer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewisser Produkte derselben, wahrzunehmen, und zwar als eine solche, die aus einem übersinnlichen Grunde für nothwendig und allgemeingültig erklärt werden soll, kann

nicht Naturzweck sein oder vielmehr von uns als ein solcher beurtheilt werden, weil sonst das Urtheil, welches dadurch bestimmt wurde, abhängig und nicht, wie es einem Geschmacksurtheile geziemt, frei sein, d. h. seinen Grund blos in sich selbst haben würde.

In der schönen Kunst ist das Prinzip des Idealismus der Zweckmäſsigkeit noch deutlicher zu erkennen; denn daſs hier nicht ein ästhetischer Realismus derselben durch Empfindungen (wobei sie statt schöner, blos angenehme Kunst sein würde), angenommen werden könne, das hat sie mit der schönen Natur gemein; allein der schönen Kunst als solcher kann deshalb keine Realität der Zwecke zum Grunde liegen, weil sie nicht als ein Produkt des Verstandes und der Wissenschaft, sondern des Talents (Genies) betrachtet werden muſs; so daſs ein Künstler zwar durch seine Produkte den Geist des andern erwecken, aber durchaus dem andern seine Kunst durch Belehrung nicht mittheilen kann; wie dies bei Erkenntnissen oder auch bei mechanischen Künsten der Fall ist.

Von dem Unterschiede zwischen Geschmack und Genie.

Das Vermögen schöne Gegenstände als solche zu beurtheilen heiſst *Geschmack*; das Vermögen, solche Gegenstände hervorzubringen heiſst *Genie*. Der Geschmack ist blos ein Beurtheilungs- nicht ein Productions-Vermögen.

Die Gegenstände der Geschmacksurtheile sind entweder Natur- oder Kunstschönheiten. Den Unterschied zwischen beiden haben wir S. 204, angegeben; diese sind Produkte der freien Willkühr der Menschen, jene der Natur.

Man muſs aber eine Kunstschönheit von der schönen Kunst wohl unterscheiden. Ein Produkt der mechanischen Kunst, z. B. ein Tisch, ein Bett, oder auch ein Produkt wissenschaftlicher Erkenntniſs, z. B. eine moralische Abhandlung kann eine gefällige Form haben und also zu den Kunstschönheiten gezählt werden, ob es gleich kein Produkt der schönen Kunst, wie ein Gemälde, ein Gedicht, eine Symphonie u. s. w. genannt werden kann. Kunstschönheit soll nichts weiter heiſsen, als die Schönheit eines Gegenstandes, der kein Produkt der Natur ist. — Es kann aber auch wiederum geschehen, daſs an einem sein sol-

lenden Werke der schönen Kunst Genie ohne Geschmack, an einem andern Geschmack ohne Genie sich findet. So tragen viele Stellen in den Werken des Shakespear, Dante, Jean Paul u. s. w. den Stempel des Genies, das uns Bewunderung einflößt, wenn wir gleich nicht leugnen können, daſs der Geschmack durch sie nicht blos nicht befriedigt, sondern selbst beleidigt wird; und so finden wir in den Werken vieler französischen und deutschen Dichter Stellen, gegen welche der Geschmack nichts einzuwenden hat, die aber keine Spur des Genies zeigen.

Von der Kunst überhaupt.

Man bedient sich des Ausdrucks Kunst in dreifacher Bedeutung. *Erstlich* stellt man *der Kunst die Natur* gegenüber und versteht darunter die Hervorbringungen durch Freiheit d. i. durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt. Die Produkte der Natur heiſsen *Wirkungen (effectus)*, die der Kunst *Werke (opera)*. In diesem Sinn sind metaphysische Systeme, ein behauener Baumstamm, ein in die Erde gegrabenes Loch, eben so gut Werke der Kunst als Gemälde, Statuen, Gedichte u. s. w. Da die Menschen

unter allen uns bekannten Wesen die einzigen sind, welchen Freiheit der Willkühr zukömmt, so sind alle Kunstprodukte Werke der Menschen, und was nicht ein Werk der Menschen ist, ist eine Naturwirkung. Es versteht sich übrigens nach dem was oben gesagt worden von selbst, daſs nicht alles was durch die Causalität des Menschen hervorgebracht wird, ein Werk der Kunst ist, denn der Mensch ist auch in vielen Hinsichten als Naturwesen zu betrachten; es muſs der Mensch Ursach durch Vernunft sein, wenn sein Produkt ein Werk der Kunst genannt werden soll. — Da die Vernunft in praktischer Hinsicht das Vermögen der Zwecke genannt werden kann, so ergiebt sich daraus, daſs man Kunst auch durch Causalität nach Zwecken erklären kann. Daſs dies seine Richtigkeit habe, erhellt daraus, daſs wenn man einen Gegenstand findet, der eine von der gewöhnlichen abweichende Form hat (z. B. einen Stein der vorn zugespitzt ist, und an dessen dickern Ende ein rundes Loch sich findet) man diesen Gegenstand sofort für ein Produkt der Kunst erklärt, sobald man den Zweck entdeckt zu haben meint, der die hervorbringende Ursach

bestimmte, dem Objekt diese seine Form zu ertheilen.

Freilich nennt man auch wohl Naturprodukte, die eine regelmäſsige Form haben und von Wesen hervorgebracht wird, deren Causalität durch Vorstellungen (wenn gleich nicht durch Begriffe) bestimmt wird, wie z. B. den Bau der Bienen, des Bibers u. s. w., Kunstwerke, allein dies geschieht nur der Analogie nach, denn sobald man sich besinnt, daſs sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, sagt man, es ist ein Produkt ihrer Natur, ihres Instinkts.

Zweitens stellt man *der Kunst* die *Wissenschaft* gegenüber (das *Können* dem *Wissen*) und da unterscheidet sich die erstere von der letztern, wie das praktische vom theoretischen Vermögen, die Technik von der Theorie. Nur ist zu merken, daſs man auch das, was man *kann*, so bald man nur *weiſs*, was gethan werden soll und also nur die begehrte Wirkung genugsam kennt, nicht eben Kunst nennt; nur das, was, wenn man es auch auf das vollständigste kennt, dennoch darum zu machen, sofort noch nicht die Geschicklichkeit hat, gehört in so weit zur Kunst. So gehören viele vorgeblichen Künste des Taschen-

spielers die auf Einverständniſs mit seinem Gehülfen, oder auf magnetische Kraft u. s. w. beruhen, nicht zur Kunst; er sagt gewöhnlich selbst: Es ist keine Kunst, es ist nur eine Wissenschaft; andere hingegen, wozu Schnelligkeit oder Fertigkeit gehört, z. B. eine Sache aus der einen Hand so schnell in die andere zu werfen, daſs die Dauer der Bewegung kleiner ist als die Zeit welche zur Wahrnehmung erfordert wird, offenbar zur Kunst. — Die ausübende Chemie, Chirurgie, Arzneikunde u. s. w. sind Kunst; dadurch daſs man dieselben theoretisch kennt, ist man noch immer nicht im Stande, sie praktisch zu üben.

Drittens endlich stellt man die *Kunst* dem *Handwerk* gegenüber; sie unterscheiden sich wie *Spiel* und *Arbeit*. Die erste heiſst *freie*, die andere kann auch *Lohnkunst* heiſsen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel d. i. als Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäſsig ausfallen (gelingen) könne; die zweite so, daſs sie als Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlokkend ist, mithin zwangsmäſsig auferlegt wer-

den kann *). Es kann an den Produkten des Handwerks freie Kunst sich finden; so wie auch in allen freien Künsten etwas zwangsmäſsiges (Mechanismus) erforderlich ist. Der Dichter z. B. muſs die Regeln der Grammatik, der Prosodie u. s. w. inne haben; der Bildhauer erlernen, wie man den Meiſsel zu führen habe.

Eintheilung der Kunst.

Die Kunst ist entweder *mechanisch* oder *ästhetisch*. Sie erhält den ersten Namen, wenn sie der Erkenntniſs eines möglichen Gegenstandes angemessen, blos ihn wirklich zu machen, die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet; sie wird ästhetisch genannt, wenn sie die Erweckung eines Gefühls von Lust zur unmittelbaren Absicht hat. Der Zimmermann, welcher aus Balken und Bret-

*) Daſs man auf diese Weise Spiel und Arbeit unterscheidet, sieht man aus folgendem Beispiel: Wenn bei einer Whistparthie derjenige welcher mit uns gegen die beiden andern spielt, eine ängstliche Aufmerksamkeit fordert, über jede von uns ausgespielte Karte krittelt, jeden Scherz verbietet u. s. w., so sagen wir, das ist eine wahre Arbeit und kein Spiel. Ferner sagen wir von einem Mahler, der Gemälde verfertigt, um damit einen Handel zu treiben und nur darauf sieht, was ihm am meisten bezahlt wird: er treibe seine Kunst handwerksmäſsig.

tern eine Hütte zusammensetzt, ist ein mechanischer Künstler, ihm ist die Hervorbringung der Hütte nach Maasgabe seiner Erkenntnisse, Hauptzweck. Der Baumeister, welcher bei Erbauung eines Hauses nicht blos auf den Gebrauch desselben sieht, sondern auch will, daſs die Betrachtung desselben in der Reflection gefalle, ist in dieser Rücksicht ein schöner Künstler. Die ästhetische Kunst ist wiederum von doppelter Art: *angenehme* oder *schöne* Kunst. *Jene* bestrebt sich Lust in der Sinnenempfindung, Lust des Genusses zu bewirken, sie hat einen besondern Zweck und macht auf Allgemeinheit des Wohlgefallens keinen Anspruch. Dahin gehören; die Kunst unterhaltend zu erzählen, zu scherzen, eine Tafel gut anzuordnen, schmackhafte Speisen zu bereiten u. s. w. *Diese* ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäſsig ist und obgleich ohne Zweck dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert. Ihre Lust ist allgemein mittheilbar und sie hat die reflectirende Urtheilskraft, nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaaſs.

Es ist schon an einem andern Orte erinnert worden, daſs der Unterschied zwischen schönen Künsten und schönen Wissenschaften

unstatthaft ist. Man belegte gewöhnlich die schönen redenden Künste, Beredsamkeit und Dichtkunst, mit dem letztern Namen, wahrscheinlich weil vorzüglich zu ihrer ganzen Vollkommenheit eine sehr groſse Menge wissenschaftlicher Erkenntnisse erforderlich ist.

Nähere Bestimmung der schönen Kunst.

Soll ein Gegenstand als ein Werk der schönen Kunst von uns erkannt werden, so müssen wir ihn erstlich für ein Werk der Kunst ansehen und zweitens muſs die Absicht des Künstlers gewesen sein, daſs der Gegenstand uns in der bloſsen Beurtheilung gefalle. — Wir unterscheiden ein Produkt der Kunst von dem der Natur durch die Form, welche zu erkennen giebt, daſs sie nach einem Begrif d. h. zu einem Zweck hervorgebracht worden. Ein Kunstprodukt muſs also jederzeit nach einer bestimmten Absicht hervorgebracht werden; ist diese Absicht eine Lust, welche durch Sinnenempfindung gegeben wird, so gehört das Produkt nicht zur schönen, sondern zur angenehmen Kunst; ist es die Hervorbringung eines bestimmten Objekts, so würde, wenn sie durch die Kunst erreicht wird, der Gegenstand nur durch Begriffe ge-

fallen, also der mechanischen Kunst angehören. — Soll also das Kunstprodukt der schönen Kunst angehören, so muſs die Absicht desselben weder Vergnügen, das durch Empfindung gegeben, nach Vollkommenheit, die durch Begriffe erkannt wird, sondern das Wohlgefallen in der bloſsen Beurtheilung, ohne einen bestimmten Begrif sein. Also muſs die Zweckmäſsigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen d. i. schöne Kunst muſs als Natur *anzusehen* sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewuſst ist. Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, daſs zwar alle *Pünktlichkeit* in der Uebereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird, aber ohne *Peinlichkeit* d. i. ohne eine Spur zu zeigen, daſs die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe. Sylbenmaaſs und Reim sind Regeln, welche der Dichter befolgt, sie machen gleich beim ersten Anblick sein Produkt als Werk der Kunst kenntlich; allein so genau er auch die Gesetze des Sylbenmaaſses befolgt, keine Sylbe falsch, lang oder kurz, gebraucht, keines unrichtigen Reims

unstatthaft ist. Man belegte gewöhnlich die schönen redenden Künste, Beredsamkeit und Dichtkunst, mit dem letztern Namen, wahrscheinlich weil vorzüglich zu ihrer ganzen Vollkommenheit eine sehr groſse Menge wissenschaftlicher Erkenntnisse erforderlich ist.

Nähere Bestimmung der schönen Kunst.

Soll ein Gegenstand als ein Werk der schönen Kunst von uns erkannt werden, so müssen wir ihn erstlich für ein Werk der Kunst ansehen und zweitens muſs die Absicht des Künstlers gewesen sein, daſs der Gegenstand uns in der bloſsen Beurtheilung gefalle. — Wir unterscheiden ein Produkt der Kunst von dem der Natur durch die Form, welche zu erkennen giebt, daſs sie nach einem Begrif d. h. zu einem Zweck hervorgebracht worden. Ein Kunstprodukt muſs also jederzeit nach einer bestimmten Absicht hervorgebracht werden; ist diese Absicht eine Lust, welche durch Sinnenempfindung gegeben wird, so gehört das Produkt nicht zur schönen, sondern zur angenehmen Kunst; ist es die Hervorbringung eines bestimmten Objekts, so würde, wenn sie durch die Kunst erreicht wird, der Gegenstand nur durch Begriffe ge-

fallen, also der mechanischen Kunst angehören. — Soll also das Kunstprodukt der schönen Kunst angehören, so muſs die Absicht desselben weder Vergnügen, das durch Empfindung gegeben, nach Vollkommenheit, die durch Begriffe erkannt wird, sondern das Wohlgefallen in der bloſsen Beurtheilung, ohne einen bestimmten Begrif sein. Also muſs die Zweckmäſsigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen d. i. schöne Kunst muſs als Natur *anzusehen* sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewuſst ist. Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, daſs zwar alle *Pünktlichkeit* in der Uebereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird, aber ohne *Peinlichkeit* d. i. ohne eine Spur zu zeigen, daſs die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe. Sylbenmaaſs und Reim sind Regeln, welche der Dichter befolgt, sie machen gleich beim ersten Anblick sein Produkt als Werk der Kunst kenntlich; allein so genau er auch die Gesetze des Sylbenmaaſses befolgt, keine Sylbe falsch, lang oder kurz, gebraucht, keines unrichtigen Reims

sich bedient, so muſs man doch nirgend merken, daſs Sylbenmaaſs und Reim ihn zu etwas gezwungen haben, daſs ein Gedanke oder auch ein Ausdruck durch einen von beiden hervorgebracht oder um eines von beiden willen da ist. Der Künstler muſs die Fesseln des Mechanismus mit Leichtigkeit und Grazie tragen, so daſs sie den Gang seines Geistes nicht hindern, sondern verschönern.

Vielleicht ist es nicht unnöthig, bei der schönen Kunst zu erinnern, daſs wenn sie mit mechanischer oder auch angenehmer Kunst verbunden ist, dasjenige in ihren Produkten, was zu den beiden letztern gezählt wird, nach ganz andern Prinzipien beurtheilt werden muſs, als das was zur Schönheit gehört. — Die Schönheit setzt ein freies (zwangloses) Spiel der Gemüthskräfte des beurtheilenden Subjekts voraus, dies aber kann nicht statt finden, wenn man dem Produkte es ansieht, daſs die Gemüthskräfte des Urhebers desselben einem Zwange unterworfen waren. Die Freiheit des Schöpfers des Kunstwerks kann nur das Bewuſstsein der Freiheit des Beurtheilers erwecken.

Bei der Schönheit mufs die Thätigkeit der Einbildungskraft mit der des Verstandes harmonisch (doch ohne bestimmten Begrif) zusammenstimmen; es mufs Regelmäfsigkeit ohne vorhergegangene Regel da sein, denn es findet kein Zusammenstimmen des Mannigfaltigen der Anschauung zur Einheit eines bestimmten Begrifs (wie bei der Erkenntnifs), sondern zur Einheit eines möglichen Begrifs überhaupt statt; das Zusammenstimmen, wodurch die Regelmäfsigkeit erkannt wird, ist nicht objektiv in den Vorstellungen, sondern subjektiv in den Vorstellkräften gegründet. Der Künstler kann also um Schönheit hervorzubringen sich nicht erst die Regel denken, nach welcher er verfährt, dann würde er ein mechanisches Kunstwerk erzeugen; er würde uns die Regel, welche er befolgt, angeben können, wir würden aber dann auch keinen Ausspruch über die Schönheit, sondern über die Vollkommenheit seines Produkts thun. Es ist daher schöne Kunst nur dadurch möglich, dafs in dem Künstler eine solche Stimmung der Gemüthskräfte sich findet, welche ihn in den Stand setzt, ein Werk hervorzubringen, das in denen, die es beurtheilen, ein

harmonisches Zusammenstimmen der Vorstellkräfte bewirkt. Das Vermögen sich in eine solche Stimmung zu versetzen oder darin versetzt werden zu können, nennt man *Genie*, es ist ein Geschenk der Natur, das zwar gebildet und vervollkommnet, aber nie durch Unterweisung hervorgebracht werden kann. Die schöne Kunst ist nur als Produkt des Genies möglich; denn nur dadurch, daſs die Natur im producirenden Subjekte durch harmonisches Zusammenstimmen der Vorstellkräfte den Künstler leitet, bringt er ohne vorhergegangene Regel ein regelmäſsiges Produkt hervor. Sie unterscheidet sich dadurch von der mechanischen Kunst, welche bloſse Kunst des Fleiſses und der Erlernung ist. —

Hierdurch wird meinen Lesern, die von Kant gegebene Erklärung des Genies deutlich werden. *Genie*, sagt er, ist die angebohrne Gemüthsanlage *(ingenium) durch welche* die Natur der Kunst die Regel giebt. — Geschmack ist auch eine angebohrne Gemüthsanlage, aber nicht zur Production, sondern zur Reflection.

Man braucht den Ausdruck *Genie* nicht immer in der vorhingegebenen Bedeutung; zuweilen versteht man darunter den ganzen Umfang der Geistesfähigkeiten eines Menschen z. B. wenn man von jemand sagt: er habe ein vielumfassendes, ein grofses Genie oder er habe nur wenig Genie; zuweilen ausgezeichnete Anlagen zu irgend einer Geistesbeschäftigung, dies ist z. B. der Fall, wenn man von einem philosophischen, historischen, mathematischen Genie spricht.

Allein die meisten kommen doch darin überein, dafs sie das Genie dem *Nachahmungsgeist* entgegen stellen, da nun Lernen nichts als Nachahmen ist, so kann die gröfste Gelehrigkeit (Capacität) nicht für Genie gelten. Diesem zu Folge würde es ein charakteristisches Merkmal des Genies sein, dafs es erfindet. Vielfältig wird auch das Wort Genie in dieser Bedeutung gebraucht und man nennt Newton eben so gut ein Genie als Shakespear. Doch kann man auch hier noch unterscheiden; derjenige der etwas erfindet, was auch gelernt werden kann z. B. in den Wissenschaften, in den mechanischen Künsten, wird ein *Kopf* genannt; ihm gegenüber

steht der *Pinsel,* der niemals durch sich selbst etwas erfinden, sondern blos lernen und nachahmen kann; derjenige hingegen, welcher erfindet, was weder gelehrt noch gelernt werden kann, wird *Genie* genannt, und dies ist die engste und eigentlichste Bedeutung dieses Worts. Man sieht leicht ein, daſs es alsdann nur von Originalität in Rücksicht der schönen Kunst gebraucht werden kann. Newton war ein groſser Kopf, Shakespear ein groſses Genie. Der erstere konnte zeigen, wie man von den Anfangsgründen der Geometrie an nach und nach zur Einsicht der Wahrheiten gelangt, welche er in seinem unsterblichen Werk über die Naturphilosophie (*Philosophiae naturalis principia mathematica*) vorgetragen hat. Shakespear kann nicht anzeigen, wie sich seine phantasiereichen und gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor und zusammenfanden, darum weil er es selbst nicht weiſs und es also auch keinen andern lehren kann. Vergleicht man Kopf und Genie weiter miteinander, so stöſst man noch auf folgende Unterschiede: Dem Kopf ist im Fortschreiten zur immer gröſsern Vollkommenheit keine Grenze gesetzt; jeder kann die Kenntnisse seiner Vorgänger benutzen, weiter ge-

hen und seine Erfindungen andern mittheilen; dem Genie ist eine Grenze der Kunst gesetzt, die vermuthlich schon erreicht ist und nicht überschritten werden kann; auch kann das Genie seine Geschicklichkeit nicht mittheilen, die Gabe musterhafte Werke der schönen Kunst hervorzubringen, wird jedem unmittelbar von der Hand der Natur mitgetheilt und stirbt mit ihm, bis die Natur wieder einen andern eben so begabt, der nur eines Beispiels bedarf, damit das in ihm sich findende Talent in Wirksamkeit gesetzt werde.

Wie giebt denn nun aber das Genie in der schönen Kunst die Regel? — Nicht in Worten, so daſs sie als eine Formel (Vorschrift) aufgestellt würde, denn sonst würde die Kunst nicht schöne sondern mechanische Kunst sein; sondern durch das Kunstprodukt selbst. Aber auch nicht auf die Art, daſs man durch die Vergleichung der Kunstprodukte untereinander oder auch selbst durch die Reflection über ein aufgestelltes Kunstwerk eine objektive Regel abstrahirte, welches alles nur zur mechanischen Kunst führen würde; sondern nur dadurch, daſs die Betrachtung des Kunstprodukts denjenigen, welchen die Natur mit einem ähnlichen Verhält-

nifs der Gemüthskräfte wie den Urheber des Werks begabt hat, in eine Stimmung versetzt, welche ihn fähig macht, ähnliche Produkte hervorzubringen. Die Muster der schönen Kunst sind daher das einzige Leitungsmittel die Kunst selbst auf die Nachkommenschaft zu bringen, welches durch bloſse Beschreibungen nicht geschehen könnte.

Da ein jedes Kunstprodukt und also auch das der schönen Kunst durch Causalität nach Zwecken hervorgebracht wird, man aber nothwendig um einen Zweck ins Werk zu richten bestimmte Regeln haben muſs, so werden auch bei den Erzeugungen der schönen Kunst sich bestimmte Regeln finden müssen, von welchen das Genie sich nicht frei sprechen kann, die aber nicht die Schönheit, sondern die Richtigkeit seiner Darstellung angehen. Das Schulgerechte macht eine wesentliche wenn gleich nicht die einzige Bedingung eines schönen Kunstprodukts aus. — So muſs z. B. der Bildhauer Kenntniſs des menschlichen Körperbaus haben, und wenn gleich diese Kenntniſs verbunden mit der Geschicklichkeit den Meissel zu führen, immer noch nicht in den Stand setzt einen Apoll von Belvedere hervorzubringen, so kann doch auf

der

der andern Seite nicht geleugnet werden, daſs ohne diese Kenntniſs es völlig unmöglich ist, den schönen Gott des Lichts darzustellen.

Aus der vorhergegangenen Erörterung ergiebt sich: Das Genie ist 1) ein Talent (Naturgabe), dasjenige hervorzubringen, wozu sich keine bestimmte Regel geben läſst, folglich muſs *Originalität* seine erste Eigenschaft sein; 2) es bringt Werke hervor, die als Muster verdienen aufgestellt zu werden und die also zum Richtmaſs der Beurtheilung dienen, es ist *exemplarisch*; 3) es giebt als *Natur* (nicht als Wissenschaft) die Regel, es kann der Urheber des Kunstprodukts nicht angeben, wie sich die Ideen dazu in ihm finden (daher denn auch vermuthlich das Wort Genie von *genius*, dem eigenthümlichen einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originalen Ideen herrührten, abgeleitet ist). Er wird von seinem Gegenstand begeistert: Ovids

Est deus in nobis, agitante calescimus illo

ist nicht blos auf die Dichter, sondern auf alle Künstler anwendbar; 4) es schreibt als Natur nicht der Wissenschaft, auch nicht der

mechanischen, sondern der schönen Kunst, die Regel vor.

Zergliederung der Vermögen des Gemüths, welche zusammen verbunden sein müssen, um das Genie auszumachen.

Jemand der ein Produkt der schönen Kunst hervorbringen will, muſs zuvörderst sich einen bestimmten Begrif von dem, was er hervorbringen will, machen, dazu ist Verstand erforderlich. Allein da zur schönen Darstellung Anschaulichkeit gehört, so muſs auch in dem Künstler eine, wenn gleich unbestimmte Vorstellung von dem Stoff (der Anschauung) vorhanden sein, an und durch welchen er seinen Begrif darstellen will; dies setzt Einbildungskraft voraus, welche in einem bestimmten Verhältniſs zum Verstande steht. Beide aber, Verstand und Einbildungskraft, insofern die letztere blos anschaulich darstellt, was der erste durch Begriffe denkt, sind zwar nothwendig zur schönen Kunst, allein noch nicht hinreichend; denn das Kunstwerk soll in dem Beurtheilenden ein freies Spiel der Vorstellkräfte erwecken, so daſs die Thätigkeit derselben sich wechselseitig untereinander belebt. Wir nennen aber, wie wir S. 324 gezeigt ha-

ben, Vorstellungen, welche ein sich selbst unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft, das zwar zweckmäſsig für einen gegebenen Begrif, aber nicht durch denselben eingeengt und beschränkt ist, ästhetische Ideen. Das Kunstwerk muſs also ästhetische Ideen erwecken, und dies ist nur möglich, insofern es ein Ausdruck ästhetischer Ideen ist. Hieraus folgt, daſs der Künstler das Talent haben muſs, ästhetische Ideen aufzufassen und darzustellen (einen sinnlichen Ausdruck dafür zu finden). Man nennt das Belebende *Geist*, der Künstler muſs also Geist in seinen Produkten zeigen, damit er durch sie ein belebtes Spiel der Erkenntniſskräfte bewirke. Dieser Geist macht das dritte Erforderniſs zum Genie, es besteht in einer ungesuchten unabsichtlichen subjektiven Zweckmäſsigkeit der freien Einbildungskraft zum Verstande; sowohl dies Verhältniſs beider Vorstellkräfte zu einander, als auch die Stimmung zur Äuſserung ihrer zweckmäſsigen Thätigkeit (Begeisterung) ist nicht zu erlernen (durch Kunst hervorzubringen) sondern kann allein durch die Natur des producirenden Subjekts hervorgebracht werden. Durch den Geist wird der Künstler schöpferisch, und ein Werk wird im hohen Sinn des Worts nur

dann ein Kunstwerk genannt zu werden verdienen, wenn es unverkennbare Zeichen dieses schöpferischen Geistes (ποιησις) an sich trägt; zu einem jeden Kunstwerk gehört also Poesie (Dichtkunst), wenn sie gleich nicht immer ihre Schöpfung in hörbaren willkührlichen Zeichen (Worten) darstellt.

Nach diesen Voraussetzungen erklärt Kant *Genie* durch musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im *freien* Gebrauche seiner Erkenntnifsvermögen. — Das Genie wirkt nun auf eine doppelte Weise; *einmal* als Beispiel der *Nachfolge* für ein anderes Genie, indem durch das Kunstprodukt des ersten in dem andern das Gefühl der eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, dafs diese selbst dadurch eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent sich als musterhaft zeigt; zweitens als Muster der *Nachahmung*, insofern das Genie durch sein Beispiel eine Schule bildet, d. h. eine methodische Unterweisung nach Regeln, so weit man sie aus jenen Geistesprodukten und ihrer Eigenthümlichkeit hat ziehen können.

Zu den Produkten der schönen Kunst ist aber aufser dem Genie, welches ihnen Origi-

nalität und Geist giebt, noch Geschmack erforderlich. Dieser übernimmt die Disciplin des Genies, giebt ihm die Leitung und ertheilt dem Stof, den das Genie liefert die gefällige Form, welche auf allgemeinen Beifall Anspruch zu machen, berechtigt. Das Genie giebt dem Kunstwerk Leben und Kraft, der Geschmack Schönheit; Genie ohne Geschmack ist wilder tobender Geist, dessen Kraft man bewundert, aber nicht liebt; Geschmack ohne Genie bringt todte Schönheit hervor. Ein Produkt ohne Genie kann schön sein, allein es gehört sodann doch nicht der schönen Kunst an. Beide finden sich selten zusammen vereinigt:

Warum will Geschmack und Genie sich so selten vereinen?
Jener fürchtet die Kraft, diese fürchtet den Zaum.

Göthe.

Das Genie muſs durch äuſsere Ursachen geweckt werden, dahin gehört unter andern die Betrachtung geistreicher Kunstprodukte; es muſs gebildet (vervollkommnet) werden, dies geschieht durch das Studium der schönen Natur und musterhafter Werke der schönen Kunst. Allein wenn gleich das Genie

Muster aufstellt, wodurch ein gleichgestimmter Geist erweckt und gebildet werden kann, so muſs man doch seine Werke nicht für *Urbilder* der Schönheit halten, welche unübertreflich sind. Das Urbild *(archetypon)* muſs in jedem Künstler seine productive Einbildungskraft erzeugen, was er nach diesem Urbild bildet ist nur Nachbild *(ectypon)* desselben, was, so vollkommen es auch immer sein mag, doch nie das Urbild erreicht.

Wer nach Mustern sich bildet, muſs nie sclavisch nachahmen, oder wohl gar kindisch nachäffen, so daſs die Fehler, die das Genie beging, und die man ihm seiner übrigen groſsen Verdienste wegen, verzeiht, nachgemacht werden, weil man in ihnen die Originalität des Geistes zu finden meint; es muſs der Nachahmende noch immer Freiheit der Gemüthskräfte genug übrig behalten, um etwas eigenes und charakteristisches zu liefern. —

Ein dem sclavischen Nachahmen entgegengesetzter Fehler ist das *Manieriren*, wo jemand um sich von dem Troſs der Nachahmer *(imitatorum pecus)* zu entfernen, absichtlich Eigenthümlichkeiten, (die man besser Sonderbarkeiten nennen sollte) erkünstelt, denen man den Zwang ansieht und die den

darzustellenden Ideen gar nicht angemessen sind.

Eintheilung der schönen Künste.

Kant stellt in seiner Critik der ästhetischen Urtheilskraft eine Eintheilung der schönen Künste auf, die er selbst aber nur für einen Versuch ausgiebt.

Er geht davon aus, schöne Kunst drückt ästhetische Idee aus; sie ist also mit der Sprache des Menschen, durch welche dieser auch seine Vorstellungen und Empfindungen ausdrückt, analog. Diese Analogie dient zum Eintheilungsgrund der schönen Künste. Zum Ausdruck in der Sprache gehören drei Stücke: *Worte, Gebehrdung* und *Ton* (Articulation, Gesticulation und Modulation), nur die Verbindung dieser drei Arten des Ausdrucks macht die vollständige Mittheilung des Sprechenden aus, denn Gedanke, Anschauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den andern übertragen.

Dieser Analogie nach giebt es dreierlei Arten schöner Künste: die *redende*, die *bildende* Kunst und die des *Spiels der Empfindungen* als äuſserer Sinneneindrücke. *)

*) Kant fügt als Anmerkung hinzu, daſs die Eintheilung

1. Die *redende* Kunst zerfällt in zwei Arten: in *Beredsamkeit* und *Dichtkunst*. *Jene* ist die Kunst ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben, *diese* ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen.

Der Redner kündigt ein Geschäft an und führt es so aus, als ob es ein *Spiel* mit Ideen sei um die Zuhörer zu unterhalten, der Dichter kündigt blos ein unterhaltendes *Spiel* mit Ideen an und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er blos dessen Geschäfte zu treiben die Absicht gehabt hätte (der Redner belehrt unterhaltend, der Dichter unterhält belehrend). Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnifsvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die einander zwar nicht entbehren, aber doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch nicht wohl vereinigen lassen, mufs unabsichtlich zu sein und sich von selbst so zu fügen scheinen, sonst ist es nicht *schöne* Kunst. Daher alles

auch zweigliedrig gemacht werden könne; darnach zerfiele die schöne Kunst in die des Ausdrucks der Gedanken und der Anschauungen, und die letztere in die der Form (eigentliche Anschauung) und der Materie (Empfindung).

Gesuchte und Peinliche darin vermieden werden mufs; denn schöne Kunst mufs in doppelter Bedeutung freie Kunst sein; sowohl, dafs sie nicht als Lohngeschäfte eine Arbeit sei, deren Gröfse sich nach einem bestimmten Maafsstabe beurtheilen, erzwingen und bezahlen läfst; sondern auch, dafs das Gemüth sich zwar damit beschäftigt aber dabei doch ohne auf einen andern Zweck hinauszusehen (unabhängig vom Lohne) befriedigt und erweckt fühlt.

2. Die *bildenden* Künste sind entweder die der *Sinnenhoheit (Plastik)* oder des *Sinnenscheins* (Mahlerei). *Jene* macht Gestalten für zwei Sinne (Gesicht und Tasten) kennbar, ob zwar in Rücksicht auf Schönheit nur für den ersten; *diese* nur für einen, den des Gesichts.

Die *Plastik* ist entweder *Bildhauerkunst* oder *Baukunst*. Die *erstere* stellt Begriffe von Dingen, so wie sie in *der Natur existiren könnten*, körperlich dar, doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmäfsigkeit; die *zweite* ist die Kunst, Begriffe von Dingen, welche *nur durch Kunst möglich* sind und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkührlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht, doch

auch zugleich ästhetisch - zweckmäſsig, darzustellen. Bei der letztern ist ein gewisser *Gebrauch* des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache, worauf als Bedingung die ästhetischen Ideen eingeschränkt werden. Bei der erstern ist der bloſse *Ausdruck* ästhetischer Ideen die Hauptsache. Zur Baukunst gehört also auch alles Hausgeräth, und die Angemessenheit des Produkts zu einem gewissen Gebrauch macht das Wesentliche eines *Bauwerks*, hingegen daſs die körperliche Gestalt blos zum Anschauen gemacht ist und für sich selbst gefallen soll, das Wesentliche des *Bildwerks* macht. Das Bildwerk ist als körperliche Darstellung bloſse Nachahmung der Natur, doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht so weit gehen darf, daſs es aufhöre als Kunst und Produkt der Willkühr zu erscheinen.

Die Mahlerei stellt den Sinnenschein mit ästhetischen Ideen verbunden dar; sie zerfällt in die *eigentliche* und *uneigentliche* Mahlerei. Die erste giebt nur den Schein der körperlichen Ausdehnung, die zweite giebt diese zwar nach der Wahrheit, aber nur für das Auge, so daſs der Sinn des Gefühls keine anschauliche Vorstellung von einer solchen

Form verschaffen kann. Zu der uneigentlichen Mahlerei gehört: die Lustgärtnerei, die Putzmacherkunst, die Kunst der Kleidung nach Geschmack, die Verzierung der Zimmer durch Dinge, welche blos zur Ansicht dienen, Mimik, Tanzkunst u. s. w.

Kant rechtfertigt, daſs er die bildende Kunst analogisch mit der Gebehrdung (Gesticulation) in einer Sprache zusammenstellt, dadurch, daſs der Geist des Künstlers durch diese Gestalten von dem, was und wie er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck giebt und die Sache selbst gleichsam mimisch sprechen macht: ein sehr gewöhnliches Spiel unserer Phantasie, welche leblosen Dingen ihrer Form gemäſs einen Geist unterlegt, der aus ihnen spricht.

Die Kunst des *schönen Spiels der Empfindungen* (die von auſsen erzeugt werden) und das sich gleichwohl doch allgemein mittheilen läſst, ist nichts anders als die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinns, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desselben betreffen und in dieser weitläuftigen Bedeutung des Worts kann sie in das künstliche Spiel mit dem Tone der Empfindung des Gehörs und des Gesichts mithin in *Musik* und *Farbenkunst* eingetheilt werden.

Tabellarische Übersicht der von Kant gegebenen Eintheilung der schönen Künste.

Schöne Künste

- Ausdruck der Gedanken — *redende*
 - *Beredsamkeit*
 - *Dichtkunst*
- Ausdruck der Anschauung.
 - der Form nach — *bildende*
 - *Plastik*
 - *Bildhauerkunst*
 - *Baukunst*
 - *Mahlerei*
 - eigentliche
 - uneigentliche
 - *Gartenkunst, Tanzkunst, Mimik etc.*
 - der Materie nach — *die des Spiels der Empfindung.*
 - des Gesichts — *Farbenkunst*
 - des Gehörs — *Musik*

Eine andere Eintheilung der schönen Künste giebt Herr Prof. Christian Wilhelm Snell in seinem Lehrbuch der Kritik des Geschmacks, die wir unsern Lesern gleichfals mittheilen wollen. Sein Eintheilungsgrund sind die Zeichen, deren sie sich als Mittel der sinnlichen Darstellung bedienen. Diese sind theils *natürliche*, theils *willkührliche* Zeichen. Ein Zeichen heifst *natürlich (nachbildend)*, wenn sich zwischen ihm und der bezeichneten Sache ein durch die Natur selbst bestimmter, sogleich in die Augen fallender Zusammenhang findet, *willkührlich*, wenn dieser natürliche Zusammenhang nicht statt findet. Diejenigen schönen Künste, welche sich willkührlicher Zeichen zur sinnlichen Darstellung bedienen, sind die *redenden Künste (Dichtkunst und Beredsamkeit)*. Die natürlichen Zeichen sind theils hörbar, theils sichtbar. Die ersten geben die *Musik*. Die sichtbaren natürlichen Zeichen bestehen entweder in *Veränderungen im Raume (Bewegungen)* oder *in bleibenden Gestalten*. Die Raumveränderungen werden an der Person des Künstlers wahrgenommen, welcher entweder Gedanken und Gefühle durch *Gebehrden* ausdrückt, in der *Mimik*, oder durch willkührliche Bewegungen zu gefallen sucht, in

der *gemeinen Tanzkunst*, aus deren Verbindung mit der Mimik die *höhere Tanzkunst* entsteht. Die bleibenden Kunstgestalten erscheinen aufser der Person des Künstlers und zwar entweder in Linien, Umrissen und Farben auf *Flächen*, in der *Zeichnungskunst und Mahlerei* oder in den *Körpern* und zwar theils zur blos nachahmenden *Darstellung* natürlicher Körper in der *Plastik (Bildhauerkunst)*, theils zur Verschönerung mechanischer Kunstwerke, *in der Baukunst*, oder der Natur selbst, *in der Gartenkunst*.

Anmerkung.

Es braucht wohl kaum erinnert zu werden, dafs mehrere schöne Künste in einem und demselben Produkt vereinigt werden können; dies ist z. B. in einem Ballet der Fall, wo Dichtung, Mimik, Musik, Mahlerei und Tanzkunst verbunden sind; auch können obgleich in der schönen Kunst das Wesentliche in der Form besteht, doch auch andere Gefühle des Wohlgefallens als des Reitzes, der Rührung, am Erhabenen, an der sittlichen Würde u. s. w. damit verknüpft werden.

Vergleichung der schönen Künste unter einander in Rücksicht ihres ästhetischen Werths.

Wenn man die schönen Künste untereinander in Rücksicht ihres ästhetischen Werths vergleicht, so scheint die Dichtkunst aus folgenden Gründen die erste Stelle zu verdienen. Ihr Wirkungskreis ist der ausgebreiteste, denn ihr stehen die meisten Mittel zu Gebot; alles was die Natur und die übrigen schönen Künste erzeugen, braucht sie als Mittel zu ihrem Zweck, indem sie es durch Worte der Einbildungskraft darstellt; sie kann die gröſste Mannigfaltigkeit geben; sie ist am tauglichsten zur Darstellung ästhetischer Ideen; sie spielt am leichtesten mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen, weil sie ihre Beschäftigung selbst für bloſses Spiel erklärt, welches gleichwohl vom Verstande und zu dessen Geschäfte zweckmäſsig gebraucht werden kann; sie stärkt das Gemüth am meisten und wegen der Beschaffenheit Zeichen, deren sie sich zur Darstellung bedient, führt sie den Geist am leichtesten vom blos Sinnlichen ab, bereitet ihm den Weg zum Übersinnlichen und hat so auf die Cultur desselben den gröſsten Einfluſs. Die Beredsam-

keit scheint ihr zwar hierin gleich zu sein; allein entweder ist ihr Geschäft einem höhern (Ueberzeugung zu bewirken) untergeordnet, so daſs sie nur für verschönernde Kunst gelten kann (Eloquenz und Styl *); oder wenn sie den Zweck hat andere zu überreden (ars oratoria), d. i. durch den schönen Schein zu hintergehen, so ist dieser Zweck nicht zu billigen. — Am innigsten wirkt unter allen schönen Künsten die Musik, sie gewährt also am meisten Genuſs; auch ist sie den Zeichen nach, deren sie sich bedient, am nächsten mit der Dichtkunst verwandt und also am leichtesten mit ihr zu verbinden. Sie wirkt aber mehr zum Genuſs als zur Cultur des Geistes, daher verlangt sie wie jeder Genuſs öftern Wechsel und hält die mehrmalige Wiederholung nicht aus, ohne Überdruſs zu erzeugen. Die bildenden Künste stehen ihr zwar in Rücksicht des Genusses nach, allein sie haben in Rücksicht der Cultur der Seelenkräfte einen Vorzug vor der Musik. Unter den bildenden Künsten erhält die Mahlerei den

*) Cato definirte einen Redner: vir bonus dicendi peritus.

den Vorzug, weil sie ein weiteres Feld hat; weil sie als Zeichnungskunst allen übrigen bildenden Künsten zum Grunde liegt, und weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauung, diesen gemäſs mehr erweitern kann, als es den übrigen bildenden Künsten erlaubt ist.

Critik der teleologischen Urtheilskraft

oder

Untersuchungen über das Prinzip der Beurtheilung der Natur in Rücksicht auf objektive Zweckmäſsigkeit.

Ich habe S. 131 u. ff. wie ich glaube hinlänglich auseinander gesetzt, was unter Zweck und Zweckmäſsigkeit zu verstehen sei, auch ist dort der Unterschied zwischen subjektivem und objektivem Zweck und zwischen subjektiver und objektiver, formaler und materialer, äuſserer und innerer Zweckmäſsigkeit angegeben worden; ich setze dies als bekannt voraus und knüpfe den Faden wieder an.

Die Zweckmäſsigkeit heiſst *intellectuell*, wenn sie durch den Verstand, *ästhetisch*, wenn sie durch Gefühl erkannt wird; so ist z. B. die Zweckmäſsigkeit eines Gegenstandes,

den wir im Geschmacksurtheil Schönheit beilegen, ästhetisch; die Zweckmäſsigkeit des Kreises um eine Menge geometrischer Aufgaben zu lösen intellectuell.

Die intellectuelle Zweckmäſsigkeit kann entweder formal oder material (real) sein. Im letztern Fall macht die Zweckmäſsigkeit den Begrif von dem Gegenstande selbst erst möglich, mit andern Worten, der Gegenstand oder seine Form wird blos in Rücksicht auf diesen Gebrauch als möglich angesehen, welches im ersten Fall nicht statt findet. So findet bei einem Gebäude, was zum Kornspeicher bestimmt ist, intellectuelle reale Zweckmäſsigkeit statt, der Begrif des Gebäudes selbst und seiner Form ist nur erst durch den Gebrauch, den man davon machen will, möglich. — In der Geometrie kommt vielen Gegenständen z. B. dem Kreise, den Kegelschnitten u. s. w. intellectuelle Zweckmäſsigkeit zu, diese ist aber nicht real, d. h. der Gebrauch zur Auflösung vieler wichtiger Aufgaben nicht blos in der Geometrie, sondern auch in der Physik, Astronomie u. s. w. bringt die Begriffe des Kreises und der Kegelschnitte nicht hervor, sondern blos formal, in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes gegründet; es ist Zweckmäſsigkeit ohne Zweck

Der Kreis, die Kegelschnitte u. s. w. sind Anschauungen, welche durch den Verstand nach einem Prinzip bestimmt worden; dies Prinzip ist der willkührliche Begrif, welcher auf den Raum (einer Form der Anschauung) angewandt worden. Hierdurch wird Einheit in die Mannigfaltigkeit der Constructionen gebracht, und so entspringt Zweckmäſsigkeit ohne daſs dem Gegenstande ein Zweck zum Grunde läge. Alle Vorstellungen, worauf es hier ankömmt, haben ihren Grund im Subjekt, der Begrif ist ein willkührliches Produkt des Verstandes, und die Anschauung blos eine Vorstellung, die a priori in dem Menschen angetroffen wird. — Daſs uns aber demungeachtet diese Zweckmäſsigkeit überrascht und Bewunderung in uns erregt, rührt daher, daſs die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit aus einem Prinzip sich ergiebt, nicht analytisch aus dem Begriffe abgeleitet werden, sondern auſser demselben noch einer Anschauung bedürfen, wodurch er dargestellt wird. Dadurch aber bekommt diese Einheit das Ansehen, als ob sie empirisch einen von unserer Vorstellungskraft unterschiedenen äuſsern Grund der Regeln habe, und also die Übereinstimmung des Objekts zu dem Bedürfniſs der Regeln, das dem Verstande eigen

ist, an sich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich sei. Nach der vorhin gegebenen Darstellung aber, die freilich eine kritische Untersuchung unserer Erkenntnifsvermögen voraussetzt, wird deutlich, dafs da der Raum, durch dessen Bestimmung (vermittelst der Einbildungskraft einem Begriffe gemäfs) das Objekt allein möglich war, nicht eine Beschaffenheit der Dinge aufser uns, sondern eine blofse Vorstellungsart in uns ist, wir also die Figur, welche wir einem Begriffe angemessen zeichnen, die, in unsre eigene Vorstellungsart von dem, was uns äufserlich, es sei an sich was es wolle, gegeben wird, wir die *Zweckmäfsigkeit in ihm hineinbringen*, nicht von ihm über dieselbe belehrt werden, folglich zu jener keinen besondern Zweck aufser uns am Objekt bedürfen. — Wenn wir also mannigfaltige Aufgaben die Bewegung der Planeten oder die Wurfbewegungen betreffend vermittelst Ellipsen und Parabeln auflösen und diese Linien in dieser Rücksicht zweckmäfsig finden, so ist die Zweckmäfsigkeit nicht in den aufser uns vorhandenen Objekten, sondern in unserer Form der Vorstellungen zu suchen, denen die Gegenstände der Sinnenwelt als Erscheinungen unterworfen sind.

Es läſst sich mit Recht erwarten, daſs unter den vielen Produkten der Natur sich mehrere finden werden, welche so beschaffen sind, daſs sie unsere Erkenntniſskräfte (Einbildungskraft und Verstand) in eine harmonische Thätigkeit versetzen, denen man daher den Namen *schöner Formen* beilegt, und die also das Ansehen haben, als wären sie ganz eigentlich für unsere ästhetische Urtheilskraft angelegt, als käme ihnen subjektive formale Zweckmäſsigkeit zu. Eben so kann unter den vielen Produkten der Natur als möglich erwartet werden, daſs mehrere derselben Regeln unterworfen sind, die sich aus willkührlichen Begriffen, welche vermittelst unserer Einbildungskraft in der Form der äuſsern Sinnenwelt als Welt der Erscheinungen (mundus phenomenon), dem Raum, a priori dargestellt werden, ableiten lassen; so daſs es das Ansehen gewinnt, als käme ihnen objektive formale Zweckmäſsigkeit zu. Endlich muſs die Urtheilskraft, da wir nur im Stande sind das Besondere durch das Allgemeine zu erkennen, mit andern Worten, da wir gezwungen sind, unsere Anschauungen auf Begriffe zu bringen, um deutliche Erkenntnisse zu erhalten, die Natur betrachten, als sei

unter dem Mannigfaltigen der Gegenstände derselben Übereinstimmung zur Vorstellung der Arten, unter dieser Übereinstimmung zur Vorstellung der Gattungen u. s. w. Diese intellektuelle subjektive Zweckmäfsigkeit, die wir den Erscheinungen der Natur beilegen, und die wir ihm zum Behuf unseres möglichen Verstandesgebrauchs beilegen müssen, wird durch die Erfahrung, dafs sich die Gegenstände der Natur classificiren lassen hinreichend bestätigt.

Die Erfahrung scheint uns aber auch auf eine objektive reale Zweckmäfsigkeit der Produkte der Natur hinzuweisen. Objektive materiale Zweckmäfsigkeit setzt einen Zweck voraus; d. h. die Idee der Wirkung mufs von der Ursach vorhergehen und die Causalität der letztern werden. Die Einrichtung eines Gebäudes hat objektive materiale Zweckmäfsigkeit; der Erbauer desselben dachte zuvörderst wozu er das Gebäude brauchen wollte (den Zweck) und dieser bestimmte ihn, das Haus so und nicht anders zu erbauen. Dies ist nun auf eine doppelte Weise möglich, entweder der Gegenstand ist an sich Zweck, oder er ist als Mittel zum zweckmäfsigen Gebrauch anderer Ursachen zu betrachten; im ersten Fall findet *innere*, im andern *äufsere Zweckmä-*

ſsigkeit statt. Die erstere, welche auch *Vollkommenheit* genannt wird, kömmt z. B. mehreren Produkten der schönen Kunst; die andere, welche *Brauchbarkeit*, *Nutzbarkeit* genannt wird, kömmt z. B. der Feuermaschiene, dem Barometer u. s. w. zu.

Was die äuſsere objektive materiale Zweckmäſsigkeit betrift, so scheint sie allerdings bei Naturprodukten angetroffen zu werden. Das Gras dient den Schaafen und dem Rindvieh zum Futter und diese den Menschen zur Nahrung. Der Mensch bedient sich des Pferdes zum Reiten, des Kameels zum Tragen der Lasten, des Stiers zum Pflügen; der Zweige von Weiden um Körbe zu Flechten, des Quecksilbers zur Heilung venerischer Krankheiten u. s. w.

Diese Zuträglichkeit und Brauchbarkeit kann nicht geleugnet werden, sie wird durch Erfahrung erkannt; ob aber diese äuſsere Zweckmäſsigkeit der Naturprodukte durchaus äuſsere Zwecke der Natur fordert, ist eine andere Frage.

Bei der relativen Zweckmäſsigkeit der Naturprodukte erhalten wir eine Reihe von Dingen, von denen jedes vorhergehende Glied als zweckmäſsig für das nachfolgende betrachtet

wird, soll hier nun nicht blos äufsere Zweckmäfsigkeit zum Behuf unserer Beurtheilung, sondern äufsere Zwecke zum Behuf der Existenz der Glieder selbst, angenommen werden; so ist jedes Glied auch nicht als Zweck an sich, sondern als relativer Zweck anzusehen; mit andern Worten, die Existenz eines jeden Gliedes der Reihe wird durch die Existenz des folgenden Gliedes bedingt; es existirt, damit ein anderes existiren könne. Der fruchtbare Boden existirt, damit Gras wachsen kann; das Gras wächst, damit das Schaaf sich ernähre; das Schaaf existirt, damit der Mensch davon sich erhalte. — Hieraus ergiebt sich, dafs eine solche Reihe äufserer Zwecke in der Natur nur existiren kann, in so fern es Wesen giebt, welche diese Reihe schliefsen, d. h. ihrer selbst, nicht anderer äufserer Dinge halber, von der Natur hervorgebracht sind. Es kann also nur äufsere Naturzwecke geben, in so fern es Naturprodukte giebt, denen innere objektive, materiale Zweckmäfsigkeit zukömmt, oder welches einerlei ist, die als innere Naturzwecke existiren, daher werden diese auch Naturzwecke schlechthin genannt und wir werden in der Folge den Ausdruck in dieser Bedeutung nehmen. — Freilich ist auch alsdann nicht von

den Naturdingen die Rede, welche der Mensch durch Freiheit seiner Causalität als Mittel zur Erreichung seiner thörichten oder vernünftigen Absicht braucht; es sind diese nicht als relative Naturzwecke auf diesen Gebrauch zu betrachten. Setzt man voraus, die Menschen haben auf Erden leben sollen, so müssen nur die Mittel, ohne die sie als Thiere und selbst als vernünftige Thiere (in wie niedrigem Grade es auch sei) nicht bestehen konnten, als nothwendig existirend angenommen und als Naturzwecke angesehen werden.

Ehe wir nun bestimmen können, ob es Naturprodukte giebt, die als Zwecke an sich existiren, absolute Naturzwecke sind, müssen wir uns um die wesentlichen Kennzeichen eines absoluten Naturzwecks bekümmern.

Es gehört zu demselben zweierlei: *einmal* der Gegenstand muſs als *Zweck an sich* und *sodann* er muſs als *Naturprodukt* existiren. Durch das erste Merkmal unterscheidet er sich von den Produkten der mechanischen Natur, durch das andere von den Kunstprodukten des Menschen.

Der Begrif des Zwecks setzt den Begrif der Causalität voraus, aber nicht einer Causalität die mechanisch, sondern durch Begriffe

bestimmt wirkt. Um also einzusehen, daſs ein Ding nur als Zweck möglich sei, dazu wird erfordert, daſs seine Form nicht nach bloſsen Naturgesetzen d. i. solchen Gesetzen, welche von uns durch den Verstand allein auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können, möglich sei, sondern daſs selbst die empirische Erkenntniſs desselben, in Rücksicht ihrer Ursach und Wirkung, Begriffe der Vernunft voraussetze. Die Form des Gegenstandes muſs uns nach empirischen Naturgesetzen als *zufällig* erscheinen; da aber doch der Gegenstand zur Natur gehört, so muſs es eine andere Causalität geben, aus welcher die Vernunft die Form als Wirkung nothwendig erkennt, und dies kann keine andere sein als die nach Begriffen, von welcher die Vernunft, in so fern sie praktisch (Wille) ist, selbst Beispiele liefert.

Daſs aber ein Begrif den Grund eines Gegenstandes seiner Form nach enthalte, dazu wird erfordert, daſs das Mannigfaltige des Objekts zu einer Einheit des Begrifs so zusammenstimme, daſs alles was in dem Objekt enthalten sein soll, sich dadurch *a priori* bestimmen läſst. Die Theile des Gegenstandes müssen untereinander in Gemeinschaft unter

Vermittelung des Begrifs des Ganzen stehen, so dafs aus der Beschaffenheit des einen Theils die Beschaffenheit aller andern, und umgekehrt aus der Beschaffenheit jedes andern, sich seine Beschaffenheit erkennen läfst. Ein Beispiel wird dies deutlicher machen, an dem Apoll von Belvedere bestimmt (bei hinlänglicher Einsicht dessen was der Gegenstand sein soll) die Gröfse der Hand, die Gröfse des Kopfs und umgekehrt die letztere die erste.

Durch diese Zufälligkeit des Produkts in Rücksicht seiner Form nach empirischen Naturgesetzen, die aber durch Causalität nach Begriffen nothwendig bestimmt wird, unterscheidet sich der Gegenstand als Zweck von den mechanischen Erzeugungen der Natur, stimmt aber mit den Kunstwerken überein d. h. mit solchen Produkten, welche durch eine von der Materie verschiedene vernünftige Ursache nach Begriffen hervorgebracht werden. — Soll also ein Gegenstand Naturzweck sein, so mufs noch etwas hinzukommen, wodurch er sich von den Kunstprodukten unterscheidet, d. h. er mufs nicht durch eine von sich verschiedene vernünftige Ursach hervorgebracht werden. Er mufs sich also selbst zweckmäfsig hervorbringen. Bei der Hervor-

bringung nach Zwecken wird erfordert, daſs der Begrif der Wirkung Ursach von der Ursach der Wirkung wird. Soll also ein Körper ein Naturzweck sein, so muſs er von sich selbst Ursach und Wirkung sein. — Nun versteht es sich freilich, daſs insofern etwas Ursach von einem andern ist, es nicht Wirkung von demselben sein kann. Allein es läſst sich doch auch eine Verknüpfung von der Art unter den Dingen denken, nach welcher die Wirkung auf die Ursach so zurück wirkt, daſs diese dadurch als Ursach erhalten wird.

Wenn wir uns nun in den Erzeugnissen der äuſsern Sinnenwelt umsehen, ob unter ihnen Dinge sich finden, welchen die von uns im Vorhergehenden aufgestellten Erfordernisse eines Naturzwecks zukommen, so finden wir, daſs die organisirten Naturwesen allerdings die geforderten Merkmale enthalten; es verhalten sich nämlich diese Gegenstände gegen sich selbst als Ursach und Wirkung in einer dreifachen Rücksicht: *erstlich* insofern sie sich selbst als Gattung erzeugen; *zweitens* insofern jedes Einzelne sich selbst als Individuum erzeugt; *drittens* indem ein Theil desselben sich selbst so erzeugt, daſs die Erhaltung des einen

Theils von der Erhaltung des andern wechselseitig abhängt.

Ein Beispiel wird das Gesagte deutlicher machen. Ein Baum zeugt *erstlich* einen andern Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt ist von derselben Gattung und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach, er ist nur durch die Gattung und die Gattung durch ihn. *Zweitens* erzeugt der Baum sich als Individuum. Diese Art nennen wir Wachsthum, allein sein Wachsthum ist nicht eine Gröſsenzunahme nach mechanischen Gesetzen, sondern von derselben gänzlich unterschieden. Die Materie, welche er zu sich hinzusetzt, verarbeitet er erst zu specifisch-eigenthümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus auſser ihm nicht liefern kann. *Drittens* erzeugt jeder Theil des Baums sich selbst so, daſs die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselsweise abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eigenen Art hervor und eben so der Pfropfreis auf einem andern Stamme. Daher kann man auch demselben Baume jeden Zweig oder Blatt als blos

auf diesem gepfropft oder oculirt, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum ansehen, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt. Zugleich sind die Blätter zwar Produkte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig, denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten und sein Wachsthum hängt daher von dieser ihrer Wirkung auf dem Stamme ab. Hieher gehört auch die Selbsthülfe der Natur in diesen Geschöpfen bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Theils der zur Erhaltung der andern gehörte, von diesen ergänzt wird; der Misſgeburten oder Misſgestalten im Wachsthum, da gewisse Theile wegen vorkommender Mängel oder Hindernisse, sich auf ganz neue Art formen, um das was da ist, zu erhalten und ein animalisches Geschöpf hervorzubringen.

Zu einem Körper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden soll, wird erfordert, daſs die Theile desselben einander insgesammt ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechselseitig und so ein Ganzes aus eigener Causalität hervorbringen, dessen Begrif wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die ei-

nem solchen Produkt angemessene Causalität nach Begriffen besäſse) Ursache von demselben nach einem Prinzip, folglich die Verknüpfung der *wirkenden Ursachen* zugleich als *Wirkung durch Endursachen* beurtheilt werden könnte. In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Theil, so wie er nur *durch* alle übrige da ist, auch als *um* der andern und des *Ganzen willen* existirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht, welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden) sondern als ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stof zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann und nur dann und darum wird ein solches Produkt als *organisirtes* und *sich selbst organisirendes Wesen* als *Naturzweck* genannt werden können.

Vergleichung eines Kunstprodukts mit einem Naturzweck (organisirten Körper).

Daſs die organisirten Körper eine gröſsere Ähnlichkeit mit den Kunstprodukten der Menschen

schen haben als die unorganisirten Produkte des Naturmechanismus, fällt in die Augen, aber eben so bald lernt man einsehen, daſs doch auch zwischen beiden wesentliche Verschiedenheiten statt finden. Ich glaube, daſs eine nähere Betrachtung dieser Übereinstimmung und Verschiedenheit ein helleres Licht auf die vorher vorgetragenen Sätze werfen wird.

Organisirte Körper und Kunstprodukte kommen darin überein, daſs bei beiden die Form und Verbindung der Theile in Beziehung auf empirische Gesetze des Naturmechanismus als willkührlich und zufällig erscheinen; daſs diese Form und Verbindung nur durch die Idee des Ganzen bestimmt wird, und daſs so aus diesem Begriffe sich die Beschaffenheit der Theile und die Art ihrer Verbindung, so wie bei hinlänglicher Einsicht aus der Beschaffenheit eines oder mehrerer Theile, der Begrif des Ganzen und die Beschaffenheit der übrigen Theile erkennen läſst.

Organisirte Körper und Kunstprodukte weichen darin von einander ab, 1. daſs die letztern einen von ihnen verschiedenen verständigen Urheber voraussetzen, welcher dem Stoffe der ihm anderweitig gegeben wird, nach in ihm sich findenden Begrif-

fen Form und Verbindung ertheilt, dahingegen bei den organisirten Körpern der Stof sich selbst Form giebt. 2. Daſs kein Kunstprodukt Ursach von seines gleichen wird (eine Uhr keine Uhren hervorbringt) welches bei den organisirten Körpern der Fall ist. 3. Daſs jeder organisirte Körper von auſsen her Stoff in sich aufnimmt, eigenthümlich verändert und der Gattung gemäſs zu der er gehört nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, welche die Selbsterhaltung nach Umständen erfordert, zu einem Ganzen zusammenstimmend, bildet, welches bei den Kunstprodukten nicht statt findet. Ein Kunstprodukt hat höchstens bewegende Kraft (z. B. eine Uhr, ein Räderwerk), dahingegen dem organisirten Körper auch bildende Kraft zukömmt, welche sie auch den Materien, die sie an sich nicht haben, mittheilt, wenn sie dieselben in sich aufgenommen hat. 4. Daſs der organisirte Körper, wenn er in Unordnung gerathen, strebt diese zu verbessern, welches auch bei den Kunstprodukten nicht der Fall ist. — Man sagt daher von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Produkten bei weitem

zu wenig, wenn man dieses ein *Analogon der Kunst* nennt.

Von dem Prinzip der teleologischen Beurtheilung organisirter Wesen.

Die Unmöglichkeit, die im vorhergehenden Abschnitt angegeben, unterscheidende Merkmale der organisirten Körper aus dem Naturmechanism zu erklären, nöthigt uns, zu dem einzigen uns noch übrigen Prinzip der Causalität nach Endursachen (der innern Zweckmäſsigkeit) unsere Zuflucht bei Beurtheilung derselben zu nehmen, und da stellen wir folgendes Prinzip auf: *Ein organisirtes Produkt der Natur ist das; in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts ist in ihm umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben.* *)

Woher entspringt dies Prinzip? Ist es *a priori* oder *a posteriori*? Daſs die Beobachtung der Gegenstände der Erfahrung zu demselben Veranlassung gegeben, ist auſser al-

*) Dies Prinzip bezieht sich bei einem organischen Körper nur auf das, was ihm als einem solchen zukömmt. Woher erkennt man dies aber? Daran daſs es sich in der Fortpflanzung erhält.

lem Zweifel; wir würden, wenn keine organisirten Körper d. h. solche deren eigenthümliche Beschaffenheit aus bloſsem Naturmechanismus nicht erklärt werden kann, auf der Erde angetroffen werden, durchaus auf keine teleologische Beurtheilung der Naturprodukte gerathen und also dies Prinzip nicht aufstellen können; auf der andern Seite aber trägt dasselbe die Merkmale der Allgemeinheit und Nothwendigkeit an sich, wodurch es seinen Ursprung *a priori* beweist. — So wie in der allgemeinen Naturlehre das Gesetz gilt: Es geschieht nichts von ungefähr, sondern alles ist nothwendige Wirkung einer vorhergegangenen Ursach und mit Aufhebung der Allgemeinheit dieses Gesetzes alle Erfahrung überhaupt zerstört werden würde; so gilt bei Erforschung der Struktur der organisirten Körper, das Prinzip: Nichts ist in denselben umsonst. Höbe man die Allgemeinheit dieses Gesetzes auf, so würde der Leitfaden aller Nachforschung über diese Art von Naturdingen zerrissen, und für unsere Beobachtung derselben gar keine Regel mehr übrig bleiben. Daher wenn wir auch in den organischen Körpern Theile antreffen sollten, deren Bestimmung wir nicht angeben können, wie

z. B. die Zirbeldrüse im Gehirn, so geben wir deshalb das teleologische Prinzip nicht auf, wir sagen nicht die Zirbeldrüse hat keinen Zweck, sondern nur, es sei uns derselbe unbekannt, lassen aber denselben als vorhanden und also auch die Möglichkeit ihn aufzufinden, immer stehen.

Dies Prinzip aber entsteht auf folgende Weise: Der Verstand ist die Quelle mehrerer Gesetze, welche er der Natur, als Inbegrif der Gegenstände äuſserer Sinne, *a priori* vorschreibt, und welche deswegen durchaus ihre Gültigkeit haben müssen, weil ohne sie für uns gar keine Erfahrungserkenntniſs möglich wäre. Auſser diesen *allgemeinen* Gesetzen aber entdecken wir durch Reflection über die Gegenstände der äuſsern Sinnenwelt mehrere besondere Gesetze. Diese Reflection geschieht durch die Urtheilskraft, wobei sie aber eine Regel befolgen, einen Leitfaden haben muſs. So reflectirt sie über die besondern Gesetze der Causalverbindungen in der äuſsern Sinnenwelt, und da stöſst sie auf Gegenstände, deren Beschaffenheit und Hervorbringung sich aus den Gesetzen des Naturmechanismus, der Reihe von Ursachen, die immer abwärts geht (*nexus effectivus*) durchaus nicht erklären

läfst. Sie sieht sich daher nach einer andern Causalverbindung um und findet diese in dem praktischen Vermögen des Menschen (seinen Willen). Dies ist die Causalverbindung nach Zwecken. Da es nun nur diese beide Arten von Causalverbindungen (der realen und idealen Ursachen) geben kann, und sie bei ihrer Reflection mit der erstern nicht ausreicht, so nimmt sie zur zweiten ihre Zuflucht. Dieser Begrif der Zweckverbindung führt die Natur in eine ganz andere Ordnung der Dinge, indem wir der Möglichkeit eines Naturprodukts einen Begrif zum Grunde legen. Dieser Begrif enthält Einheit und er soll die Möglichkeit von Mannigfaltigem was durch die Anschauung gegeben wird, erklären; wir werden ihn aber alsdann auf alles, was an dem Gegenstand sich befindet, erstrecken müssen, denn wenn wir einen Theil des Gegenstandes aus mechanischen und einen andern aus teleologischen Ursachen ableiten wollten, so würde bei dieser Vermischung ungleichartiger Prinzipien gar keine sichere Regel der Beurtheilung mehr übrig bleiben. Gesetzt daher auch, dafs in einem organisirten Körper manche Theile als Concretionen nach blos mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten, so

muſs doch die Ursach, welche die dazu schickliche Materie herbeischaft, diese so modificirt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurtheilt werden, so daſs alles in ihm als organisirt betrachtet werden muſs und alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst Organ ist.

Vom Prinzip der teleologischen Beurtheilung über Natur überhaupt als System der Zwecke.

Das Vorhingesagte betraf die innere Zweckmäſsigkeit der Naturprodukte, welche bei organisirten Körpern statt findet. Auſser dieser innern Zweckmäſsigkeit giebt es noch eine äuſsere, von der wir S. 139 dargethan haben, daſs sie keinem hinreichende Berechtigung giebt, daſs Dasein der Gegenstände, denen wir sie beilegen, als Zwecke der Natur zu betrachten. Durch sie wird nur eine Reihe von Dingen gedacht, wovon sich jedes Glied auf ein anderes auſser ihm bezieht. Da wir aber durch die organisirten Körper bestimmt werden, über den Naturmechanismus hinauszugehen und der Natur ein Vermögen beizulegen, Produkte hervorzubringen, welche nur durch den Begrif der Endursachen (der Causalität durch Zwecke) von uns gedacht

werden können, so können wir auch weiter gehen und die Einheit des übersinnlichen Prinzips auf das Naturganze als System ausdehnen; so daſs wir auch diejenigen Gegenstände der Natur deren Dasein oder zweckmäſsiges Verhältniſs zu andern Dingen es zwar nicht nothwendig macht, über den Mechanismus der blindwirkenden Ursachen hinauszugehen und ein anderes Prinzip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig betrachten. Auch Schönheit der Gegenstände der Natur, welchen subjektive Zweckmäſsigkeit in Rücksicht auf menschliche Erkenntniſskräfte zukömmt, kann auf die Art als objektive Zweckmäſsigkeit der Natur in ihrem Ganzen als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden; wenn einmal die teleologische Beurtheilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisirte Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines groſsen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können sie als eine Gunst, welche die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daſs sie über das Nützliche noch Schönheit und Reitze so reichlich austheilte und sie deshalb lieben, so wie ihrer Unermeſslichkeit wegen,

mit Achtung betrachten und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen, grade als ob dies der Zweck der Natur sei.

Doch ist hierbei zu bemerken, daſs das Prinzip der teleologischen Beurtheilung für die organisirten Produkte unentbehrlich, da es hingegen in Beziehung auf äuſsere Zweckmäſsigkeit zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich ist, weil uns die Natur nicht im Ganzen als organisirt erscheint.

Von dem Gebrauch des teleologischen Prinzips der Beurtheilung der Natur.

Die Prinzipien sind in Rücksicht ihres Gebrauchs von doppelter Art: *constitutiv* und *regulativ*. Ist das Prinzip *constitutiv*, so dient es zum Obersatz eines Vernunftschlusses und die Urtheilskraft leitet durch die Subsumtion unter die Bedingung desselben, neue Sätze ab, sie steigt vom Allgemeinen zum Besondern herab; ist es *regulativ*, so bestimmt es nichts über die Gegenstände, sondern dient blos zum Leitfaden bei Erweiterung unserer Erkenntniſs. Wäre das Prinzip der teleologischen Beurtheilung der Natur constitutiv, so wäre es für die bestimmende Urtheilskraft, allein dann gehörte es auch derselben nicht an,

denn sie ist nicht gesetzgebend (nomothetisch) sondern blos Gesetze empfangend. Wäre das Prinzip der Teleologie constitutiv, so würde es etwas über die Gegenstände der Sinnenwelt bestimmen und aussagen: Es sind Produkte in der Natur (die organisirten Körper) nach Zwecken hervorgebracht und die Natur selbst als Ganzes ist ein Produkt einer nach Zwecken wirkenden Ursach. Ein solches Prinzip kann von der Vernunft nicht gebilligt werden; es würde den Naturzusammenhang zerreiſsen und in die Reihe der Ursachen der Sinnenwelt etwas Übersinnliches einführen, was kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung, also auch einer möglichen Erkenntniſs werden kann. Wir würden um Erscheinungen in der Natur zu erklären die Natur selbst ganz verlassen und einen von ihr verschiedenen übersinnlichen Urheber aufstellen. Wir wissen aber aus der Critik unsers Erkenntniſsvermögens, deren Hauptinhalt im ersten Theil dieses Werks vorgetragen wurde, daſs wir durchaus nicht berechtigt sind im Gebiet unserer Erkenntniſse übersinnliche Gegenstände einzuflechten, und daſs alle Erkenntniſs überhaupt unsicher wird, sobald dies geschieht. — Sätze, welche in Rücksicht der Naturerkenntnisse ei-

nen constitutiven Gebrauch gestatten, sind, wie alle Sätze entweder a priori oder a posteriori. Die erstern sind entweder die Gesetze für eine Natur überhaupt (sowohl der Gegenstände des äufsern als der des innern Sinnes) welche wir in dem ersten Theil dieses Werks unter dem Titel der Gesetze des Verstandes vorgetragen haben, sie gelten nur für die Erscheinungen und sind auf sinnliche Anschauungen eingeschränkt, oder die Gesetze der äufsern Sinnenwelt, welche sich aus jenen Gesetzen vermittelst der Vorstellung des Raums als Form der äufsern Sinnenwelt ableiten lassen (Kant hat sie in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft vorgetragen). Beide gestatten keinen Uebergang zu dem Übersinnlichen. — Was aber die Erkenntnifsregeln betrift, welche wir a posteriori durch Beobachtung erhalten, so fällt in die Augen, dafs sie keine Erkenntnifs des Übersinnlichen gewähren können. Die Erfahrung würde blos sagen: Es giebt Naturprodukte, deren Möglichkeit wir nicht aus mechanischen Ursachen erklären können, so wie es wiederum andere giebt, bei denen wir Brauchbarkeit und Zuträglichkeit antreffen.

Das Prinzip der teleologischen Beurtheilung der Natur kann also blos regulativ sein; es sagt nicht: Es giebt Gegenstände in der Natur, die als Naturzwecke existiren, sondern: Es giebt Produkte der Natur, die wir nicht anders als nach den Begriffen von Naturzwekken beurtheilen können. Es spricht nicht über die Existenz der Naturgegenstände und deren Möglichkeit, sondern nur über die Beurtheilung der Möglichkeit derselben; es behauptet nicht, daſs Gegenstände der Natur nach Absichten hervorgebracht sind, welches unerweislich und vermessen (die Grenzen unserer Erkenntniſskräfte überschreitend) wäre, sondern daſs wir uns des Begrifs der Zweckmäſsigkeit zum Leitfaden unserer Reflection über gewisse Gegenstände der Natur bedienen müssen; es bestimmt dies Prinzip objektiv nichts über die Gegenstände, sondern nur subjektiv über unser Verfahren zur Erkenntniſs derselben; es ist eine *Maxime*, welche sich die reflektirende Urtheilskraft zur Nachforschung giebt. Es läſst unentschieden, ob das productive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir, als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden, beurtheilen, nicht eben so gut, als für das, wozu wir

blos ein Maschienenwesen der Natur zu bedürfen glauben, zulange, oder ob in der That für Dinge als eigentliche Naturzwecke (wie wir sie nothwendig beurtheilen müssen) eine ganz andere Art von ursprünglicher Causalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligiblen Substrat enthalten sein kann, nämlich ein architectonischer Verstand zum Grunde liegt; aber es behauptet, daſs da respektiv auf unser Erkenntniſsvermögen der bloſse Mechanismus der Natur für die Erzeugung organisirter Wesen keinen Erklärungsgrund abgeben könne, wir uns genöthigt sehen, zu der einzigen noch übrigen Causalität durch Endursachen (die wir durch unser praktisches Vermögen erkennen) unsere Zuflucht zu nehmen. Ob wir gleich dabei immer nicht vergessen müssen, daſs nicht erklären zu können, das Nicht sein nicht beweisen kann.

Das Prinzip der teleologischen Beurtheilung der Natur ist also blos ein Prinzip für die reflectirende Urtheilskraft und zwar nicht objektiv, sondern blos subjektiv zur Reflection über die Naturprodukte, um die Erkenntniſs derselben zu erweitern; aber eben deshalb ist es auch der reflectirenden Urtheilskraft zum Behuf der Erkenntniſs (der Natur)

eigen und wird ihr nicht anderweitig gegeben (es ist Autonomie, nicht Heteronomie), denn sonst wäre das Prinzip dogmatisch und blos für die bestimmende Urtheilskraft, in welcher Rücksicht es hingegen unerweislich und überschwenglich ist. Vielleicht ist es nicht unnütz hier hinzu zu fügen daſs zwar der Begrif des Zwecks und der Zweckmäſsigkeit, den die Urtheilskraft bei ihrer Reflection über Naturprodukte, wo sie mit dem bloſsen Naturmechanismus zur Erklärung derselben nicht mehr ausreicht, der Vernunft angehört, daſs sie aber das Prinzip der Zweckmäſsigkeit *sich selbst* als Regel bei ihrem Verfahren vorschreibt.

Die Bestimmung und Rechtfertigung des Prinzips der teleologischen Beurtheilung der Natur gehört in die Critik unserer Vorstellungsvermögen und da es der Urtheilskraft angehört, in die Critik der Urtheilskraft; der Gebrauch desselben gehört in die Physik (als Wissenschaft die Erscheinungen in der Natur ihrer Möglichkeit nach einzusehen, oder welches einerlei ist, sie auszuerkennen), allein die Physik muſs es unentschieden lassen, ob die Naturzwecke es *absichtlich* oder *unabsichtlich* sind, denn das würde Einmengung in ein fremdes Geschäft (nämlich das der Metaphysik) sein.

Genug es sind nach Naturgesetzen, welche wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Prinzip denken können, einzig und allein erklärbare und blos auf diese Weise ihrer innern Form nach, sogar auch nur innerlich erkennbare Gegenstände. Um sich also auch nicht der mindesten Anmaſsung, als wollte man etwas, was gar nicht in die Physik gehört, nämlich eine übernatürliche Ursach, unter die Erkenntniſsgründe mischen, verdächtig zu machen, spricht man in der Teleologie zwar von der Natur als ob die Zweckmäſsigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich so, daſs man der Natur d. i. der Materie diese Absicht beilegt; wodurch man (weil hierüber kein Miſsverstand statt finden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beilegen wird) anzeigen will, daſs dieses Wort hier nur ein Prinzip der reflectirenden und nicht der bestimmenden Urtheilskraft bedeute, und also keinen besondern Grund der Causalität einführen solle, sondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letztern, selbst zur empirischen Aufsuchung

aller besondern Gesetze der Natur zu ergänzen. Daher spricht man in der Teleologie, so fern sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohlthätigkeit der Natur ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen, (weil das ungereimt wäre), aber auch ohne sich zu erkühnen ein anderes verständiges Wesen über sie als Werkmeister, setzen zu wollen (weil dieses vermessen sein würde): sondern es soll dadurch nur eine Art der Causalität der Natur, nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft bezeichnet werden, um die Regel, nach welcher gewissen Produkten der Natur nachgeforscht werden muſs, vor Augen zu haben.

Ich kann nicht unterlassen eine Anmerkung von Kant mit herzusetzen, welche er bei dem im Vorhergehenden gebrauchten Worte *vermessen* macht. Das deutsche Wort *vermessen* ist ein gutes bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bei welchem man das Längenmaaſs seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergiſst, kann bisweilen sehr demüthig klingen und macht doch groſse Ansprüche und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, dadurch man die gött-

liche

liche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen.

Darstellung der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer Erkenntnifsvermögen, welche uns nöthigt zum Begrif der Zweckmäfsigkeit bei Beurtheilung der Gegenstände der Natur unsere Zuflucht zu nehmen.

Wir haben ein doppeltes Erkenntnifsvermögen, das der Anschauung (Sinnlichkeit) und das der Begriffe (Verstand); jenes liefert das Besondere, dieses das Allgemeine. Beide sind zur Erkenntnifs von Gegenständen nothwendig, durch jenes werden uns Objekte gegeben, durch dieses wird das Mannigfaltige des Gegebenen zur objektiven Einheit verbunden und so kömmt durch beider Vereinigung Erkenntnifs zu Stande. — Alle Erkenntnifs durch unsern Verstand geschieht dadurch, dafs er vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigt, wir fügen Merkmale zu Merkmalen hinzu (logische Determination) und verengern dadurch den Umfang des Begrifs immer mehr und mehr. Es ist uns aber unmöglich, je so viel Merkmale zusammen zu verbinden, dafs

dadurch die Vorstellung eines Gegenstandes vollkommen bestimmt würde, und also der Begrif die Stelle der Anschauung vertreten könnte, mit andern Worten, es ist uns unmöglich, in einem Begrif das gesammte Mannigfaltige eines Objekts zusammen zu fassen.

Dadurch nun, daſs der Verstand Begriffe aus Merkmalen zusammensetzen kann, und so vom Allgemeinen zum Besondern geht, die Objekte der Sinnenwelt aber durch ein von ihm verschiedenes Vorstellungsvermögen (der Sinnlichkeit) gegeben werden, muſs uns das Zusammentreffen des durch die Sinnlichkeit Gegebenen, mit dem durch den Verstand gedachten Allgemeinen als zufällig erscheinen.

Ob wir nun gleich keinen andern Verstand kennen als den unsrigen, und keine andere Erkenntniſsweise als die unsrige, so ist es doch für uns möglich, uns eine andere Art der Erkenntniſs und eine andere Art des Verstandes zu denken; dies geschieht nämlich dadurch, daſs wir die Einschränkungen unserer Erkenntniſs aufheben. Bei unserer Erkenntniſs ist Anschauung und Begrif von einander wesentlich verschieden und doch sind beide zur Erkenntniſs durchaus nothwendig; wir können uns daher eine Erkenntniſs vor-

stellen, bei der Anschauung und Begrif zusammenfällt, dies setzte einen intuitiven (anschauenden) Verstand voraus, bei diesem würde in der Anschauung selbst schon die zur objektiven Vorstellung und also zur Erkenntnifs erforderliche Einheit sich finden.

Es ist hier nicht die Rede davon, ob es einen solchen Verstand wirklich giebt, oder ob auch derselbe nur *real* möglich ist, genug, dafs wir durch die Bedingungen unseres Erkenntnifsvermögens veranlafst werden, uns einen solchen Verstand, freilich durch blofse Negation (er sei nicht discursiv, steige nicht vom Allgemeinen zum Besondern herab) zu denken.

Was würde nun bei einem solchen intuitiven Verstande statt finden 1) er würde Möglichkeit und Wirklichkeit nicht unterscheiden, denn dieser Unterschied beruht, wie wir dies im ersten Theil dieses Werks gezeigt haben, blos darauf, dafs wir ein doppeltes Erkenntnifsvermögen, Sinnlichkeit und Verstand haben. Bei ihm würde: Objekte sind gegeben und Objekte sind gedacht, nicht unterschieden werden. 2) er würde nicht nöthig haben, von dem gegebenen Besondern, den Anschauungen, allgemeine Vorstellungen, Begriffe abzusondern, um

zu Erkenntnissen zu gelangen. Er würde also weder durch Classifikation aufwärts, noch durch Specification abwärts steigen. Daſs aber mehrere Gegenstände der Natur in Merkmalen zusammenstimmen, so daſs von ihnen ein allgemeiner Begrif, Art, sich ableiten läſst, mehrere Arten in Merkmalen zusammenstimmen, die verbunden einen höhern allgemeinen Begrif, Gattung, geben, erscheint für uns zufällig, wenn es gleich für den Gebrauch unsers Verstandes nothwendig ist. Eine solche Zufälligkeit findet für den intuitiven Verstand nicht statt. 3) er würde nicht nöthig haben, das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit des Begrifs zu verknüpfen; ihm würden die Theile durch das Ganze gegeben, wir hingegen müssen die Theile zum Ganzen verbinden; daher erscheint uns die Form der Theile in Beziehung auf das Ganze als zufällig, welches nicht der Fall beim intuitiven Verstande sein kann.

Die Verbindung des Besondern, was uns durch die Anschauung gegeben wird zu dem Allgemeinen der Begriffe geschieht durch Reflection der Urtheilskraft über das Besondere. Daſs das Besondere zur objektiven Einheit der Begriffe sich verbinden läſst, erscheint uns als zufällig, doch muſs die Urtheilskraft diese

Möglichkeit der Verbindung voraussetzen, weil sie sonst gar nicht handeln könnte; sie muſs die Sinnenwelt betrachten, als sei sie für unsern Verstand eingerichtet; d. h. sie muſs sie als zweckmäſsig zur möglichen Erkenntniſs von uns betrachten. Zweckmäſsiges Dasein kann von uns nur dadurch als möglich gedacht werden, daſs wir eine Causalität nach Begriffen annehmen; wodurch sodann die Zufälligkeit der Form als nothwendig unter der Bedingung des Zwecks erscheint.

Wie ist denn nun aber bei Naturprodukten Nothwendigkeit, welche sie als zur *Natur* gehörig fordern und Zufälligkeit, die sich aus unserer Erkenntniſsart ergiebt, zu verbinden? Nur dadurch, daſs wir diese Zufälligkeit blos auf Rechnung unserer bedingten Erkenntniſsart schreiben und uns einen andern (intuitiven) Verstand denken, von welchem das, was uns zufällig erscheint, als nothwendig erkannt wird. — Wäre die Sinnenwelt für uns ein Innbegrif der Dinge an sich, so wäre diese Vereinigung von Nothwendigkeit und Zufälligkeit an derselben unmöglich; allein wir wissen schon aus unsern vorhergegangenen Untersuchungen, daſs sie nur der Innbegrif von Erscheinungen ist, deren übersinnliches Substrat

uns unbekannt ist, (ob gleich von uns, veranlaſst durch die Bedingungen, welche unsern Anschauungsvermögen anhängen, gedacht werden muſs), und da ist denn allerdings eine solche Vereinigung möglich, weil nämlich das was uns an den Erscheinungen, wegen der Bedingungen, unter denen wir allein Erkenntnisse haben können, als zufällig erscheint, doch von dem Verstand, welcher das übersinnliche Substrat der Natur erkennt, als nothwendig vorgestellt wird.

Wir wollen das Gesagte an einer Art von Naturgegenständen, den organisirten Körpern, erläutern. In dem Verstande findet sich der Begrif der Causalität, welcher seine constitutive Gültigkeit in der Sinnenwelt darauf gründet, daſs ohne seine Anwendung keine Erfahrungserkenntniſs möglich ist. Wir verengern diesen Begrif, wenn wir zu ihm das Merkmal: nach Begriffen, oder welches einerlei ist nach Zwecken hinzufügen. Eine solche Causalität findet an unserm praktischen Vermögen einen Gegenstand, so wohl bei der Bestimmung unserer freien Willkühr, als bei den Kunstprodukten, welche wir hervorbringen. — An sich kann der Verstand die Realität der verbundenen Begriffe von Causalität und Zweck nicht

darthun, (denn daſs Etwas gedacht werden kann, betrift blos seine logische Möglichkeit); nun finden sich aber in der Sinnenwelt mehrere Produkte (organisirte Körper), deren Existenz aus der Causalität ohne Zwecke (blinden Naturmechanismus) nicht erklärt werden kann; die Urtheilskraft sieht sich also nach einem andern Begrif zur Beurtheilung dieser Gegenstände um, und versucht es mit dem Begrif der innern Zweckmäſsigkeit, welcher sich auf den der Causalität nach Begriffen stützt, und findet, daſs dieser leistet, was sie verlangt. Dieses Zusammenstimmen gewisser Naturkörper mit einem vom Verstande gebildeten Begrif muſs also als zufällig von uns erkannt werden. — Es scheint aber dieser Begrif eines Naturzwecks (eines Gegenstandes der Natur, dem innere Zweckmäſsigkeit zukömmt) durch Gegenstände der Sinnenwelt seine Beglaubigung zu erhalten, und daher im Reiche der Natur als constitutiv zu gelten; nicht blos subjektiv, sondern objektivgültig zu sein. Der Grund dieses Scheins liegt in der Ueberredung, daſs, weil diese Naturprodukte gegebene Objekte sind, und die Uebereinstimmung mit dem Begriffe einer innern Zweck-

mäſsigkeit auch wirklich ist, die nach Begriffen wirkende Ursach gleichfalls gegeben sei.

Wie kann nun aber den organisirten Körper, der Zufälligkeit ihrer Form ungeachtet das Merkmal der Naturprodukte, welche Nothwendigkeit charakterisirt, zukommen? Da diese Zufälligkeit blos auf den Bedingungen unserer Erkenntniſsvermögen beruht, so kann sie für einen intuitiven Verstand, der also die Dinge erkennt, wie sie an sich sind, nicht statt finden; er wird die Formen als nothwendig erkennen; denn da ihm das Ganze mit den Theilen gegeben wird, er es nicht erst aus den Theilen erzeugt, so wird er alles an den Dingen als nothwendig erkennen und der Erklärung aus absichtlicher Causalität nicht bedürfen.

Aus diesem allen ergiebt sich klar, daſs das Prinzip der teleologischen Betrachtung der organisirten Körper nur regulativ ist, nur für unser menschliches Erkenntniſsvermögen subjektive Gültigkeit hat, welches wir daraus erkennen, wenn wir unsere Erkenntniſs mit der eines andern (problematisch - gedachten) Verstandes vergleichen; allein es ist auch eben so gewiſs, daſs dieses Prinzip als Maxime für

uns subjektiv-nothwendig ist, und wir desselben auf keine Weise entbehren können.

Beilegung des vermeintlichen Widerstreits zwischen den Maximen der Urtheilskraft in Beurtheilung der Natur, der der mechanischen und der der teleologischen Beurtheilung derselben.

Es ist im ersten Theil dieses Werks dargethan worden, daſs der Verstand a priori der Welt der Erscheinungen Gesetze vorschreibt, dieses aber sind nur allgemeine Gesetze, und betreffen, so fern sie die äuſsere Sinnenwelt angehen, die materielle Natur überhaupt. Von diesen allgemeinen Gesetzen sind die besondern Gesetze, welche die uns gegebene Natur betreffen und welche wir nur durch Beobachtung und Erfahrung kennen lernen können, wohl zu unterscheiden. Unter diesen Gesetzen aber kann eine groſse Mannigfaltigkeit statt finden, welche nun den Forderungen der Vernunft gemäſs zu einer zusammenhängenden Erkenntniſs nach einer durchgängigen Gesetzmäſsigkeit der Natur, verbunden werden soll. In dieser Hinsicht muſs die Urtheilskraft über sie reflectiren und dazu bedarf sie eines Leitfadens, einer Maxime. Deren finden sich nun zwei; die eine giebt ihr der bloſse Verstand

a priori an die Hand, sie heiſst: *Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muſs als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden*; die andere wird durch besondere Erfahrung (durch die organisirten Körper) veranlaſst und stützt sich auf eine Idee der Vernunft (des Zwecks), sie heiſst: *Einige Produkte der materiellen Natur können nicht, als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden; ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen.*

Diese Maximen scheinen einander zu widerstreiten; wir werden aber bald zeigen, daſs sie als regulative Prinzipien für die reflectirende Urtheilsksaft recht gut neben einander bestehen können. Hält man sie hingegen für constitutiv, so sind sie unvereinbar, und da sie sodann nicht der reflectirenden Urtheilskraft, sondern der Vernunft angehören und Gesetze für die bestimmende Urtheilskraft sind, so geräth die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch; sie würden nämlich dann heiſsen: *Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blos mechanischen Gesetzen möglich* und: *Einige Erzeugung derselben ist nach blos mecha-*

nischen Gesetzen unmöglich. Meine Leser werden leicht einsehen, daſs sie regulativ genommen, blos von unserer Beurtheilung der körperlichen Gegenstände, constitutiv genommen hingegen von der Existenz derselben sprechen.

Wenn ich sage: ich muſs alle Erscheinungen in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen als Produkte derselben, ihrer Möglichkeit nach, nach blos mechanischen Gesetzen *beurtheilen*, so sage ich damit nicht: *sie sind darnach allein* (ausschlieſsungsweise von jeder andern Art Causalität) *möglich:* sondern das will nur anzeigen, *ich soll* jederzeit *nach dem Prinzip des bloſsen Mechanismus der Natur reflectiren* und mithin diesem, so weit ich kann nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntniſs geben kann. Dies hindert nun nicht, die zweite Maxime bei gelegentlicher Veranlassung zu brauchen, und einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Prinzip nachzuspüren und über sie zu reflectiren, welches von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Prinzip der Endursachen.

Denn die Reflection nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, sie so weit man kann zu verfolgen, auch wird dadurch nicht gesagt, daſs nach dem Mechanismus der Natur jene Formen nicht möglich wären; nur wird behauptet, daſs die *menschliche Vernunft* in Befolgung derselben und auf diese Art niemals von dem, was das Specifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen auffinden können, wobei es als unausgemacht dahin gestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten innern Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an demselben in einem Prinzip zusammenhängen mögen, nur daſs unsere Vernunft sie zu einem solchen zu vereinigen nicht im Stande ist und die Urtheilskraft also, als (aus einem subjektiven Grunde) reflectirende, nicht als (einem objektiven Prinzip der Möglichkeit der Dinge an sich zu Folge) bestimmende Urtheilskraft, genöthigt wird, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Prinzip als das des Naturmechanismus uns zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

Hieraus ergiebt sich, was wir auch schon

im ersten Theil dieses Werks angemerkt haben, daſs die teleologische Betrachtung der Natur durchaus keinen Beweisgrund für das Dasein Gottes (als eines vernünftigen Welturhebers) abgeben kann, weil das Prinzip derselben nicht von constitutivem, sondern blos von regulativem Gebrauch ist. Auch begehen diejenigen, welche das Prinzip für constitutiv gelten lassen und sodann aus der Beurtheilung der Natur nach demselben einen Beweis für das Dasein Gottes ableiten wollen, einen Zirkel im Beweise *(petitio principii)*, in dem sie das zu Beweisende als Beweisgrund schon voraussetzen.

Über Technik der Natur.

Wir nennen die Natur *technisch*, insofern wir Produkte derselben ihrer Möglichkeit nach nicht anders als nach innerer Zweckmäſsigkeit beurtheilen können. Die Technik der Natur kann nun entweder als absichtlich oder unabsichtlich *(technica intentionalis* oder *naturalis)* gedacht werden; im ersten Fall behauptet man, das productive Vermögen der Natur nach Endursachen sei eine besondere Art von Causalität *(Realismus* der objektiven Zweckmäſsigkeit), im zweiten Fall, daſs sie mit

dem Mechanismus der Natur im Grunde ganz einerlei sei und das zufällige Zusammentreffen mit unsern Kunstbegriffen und ihren Regeln, als blos subjektive Bedingung sie zu beurtheilen, fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde. (*Idealismus* der objektiven Zweckmäfsigkeit.)

Unsere vorhergegangenen Untersuchungen setzen uns in den Stand, einzusehen, dafs jede dieser Behauptungen unerweislich ist, weil sie die Realität eines Begrifs (eines Naturzwecks an den organisirten Körpern) voraussetzen, der doch durchaus problematisch bleibt, weil er sich blos auf einem regulativen Prinzip der reflectirenden Urtheilskraft gründet. Der Begrif eines Naturzwecks ist zwar möglich (enthält keinen Widerspruch), allein seine objektive Realität ist unerweislich, denn diese kann nicht *a priori* bewiesen werden, weil wir eine *a priori* nur allgemeine Gesetzlichkeit der Natur überhaupt darthun können, und der Begrif eines Naturzwecks empirisch bedingt d. h. nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich ist; aber eben so wenig kann seine Realität durch Erfahrung dargethan werden, weil er etwas übersinnliches, das Merkmal des Zwecks in sich trägt.—

Ist aber der Begrif eines Naturzwecks blos problematisch, so hindert dies zwar freilich nicht, ihn zu einer Maxime der Beurtheilung zu brauchen, allein er kann kein Erkenntnifsurtheil über die Causalität des Gegenstandes begründen, so dafs bestimmt werden könnte, ob dieselbe absichtlich oder unabsichtlich ist.

Diejenigen, welche den Begrif eines Naturzwecks für dogmatisch (constitutiv) und nicht blos für critisch (regulativ) halten, zerfallen wie wir so eben gesagt haben, in zwei Partheien; die eine behauptet den Idealismus, die andere den Realismus der Endursachen; jede von beiden hat wiederum zwei Partheien unter sich, welche wir jetzt kürzlich anführen wollen.

Die Idealisten in Rücksicht der Technik der Natur nehmen an, alles geschehe in der Natur nach blofsen Gesetzen der Bewegung, allein die daraus entspringende Zweckmäfsigkeit erklären sie für zufällig, oder sie leugnen die Intentionalität. Sie theilen sich in die *Casualisten* und in die *Fatalisten.* Jene, zu welchen unter den Alten Epikur und Demokrit gehören, behaupten die Zweckmäfsigkeit der Formen der natürlichen Körper sei blos dem blinden Zufall zuzuschreiben, ein

System, was das zu Erklärende völlig unerklärt läfst; diese behaupten, die Frage nach Causalität der Naturprodukte finde gar nicht statt, alle Dinge seien nur Accidenzen einer Substanz des Urwesens, welche demselben nothwendig inhäriren. Dies war das System des Spinoza. Wie man auch den Begrif seines Urwesens nehmen mag, so ist so viel klar, dafs die Zweckverbindung in der Welt in demselben als unabsichtlich angenommen werden mufs, weil sie von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande, folglich von keiner Absicht desselben, sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur und der davon abgeleiteten Welteinheit abgeleitet wird, mithin hier ein Fatalismus der zugleich Idealismus ist statt findet. Obgleich dies System die Einheit der Naturformen erklärt, so hebt es doch die Zufälligkeit derselben, und weil diese so gut wie die Einheit zur Zweckmäfsigkeit erforderlich ist, die Zweckmäfsigkeit selbst auf. Die Einheit des Seins (ontologische Einheit), welche dies System aufstellt, ist von der Zweckeinheit sehr verschieden.

Die Realisten in Rücksicht der Technik der Natur zerfallen wiederum in zwei Theile, sie haben entweder das System des *Hylozoismus*

mus (der lebenden oder belebten Materie), oder des *Theismus*, eines ursprünglich lebenden, verständigen Wesens, was die Welt nach Absichten hervorgebracht hat. Was den Hylozoismus betrift, so zerfällt er in zwei Theile, entweder hält man die Materie selbst für lebend, oder für belebt. Die Möglichkeit einer lebenden Materie läſst sich nicht einmal denken, denn Leblosigkeit (*inertia*) ist ein wesentliches Merkmal derselben; die einer belebten Materie und der gesammten Natur, als eines Thiers kann nur so fern (zum Behuf einer Hypothese der Zweckmäſsigkeit im Groſsen der Natur) dürftiger Weise gebraucht werden, als sie uns an der Organisation derselben im Kleinen, in der Erfahrung offenbart wird, keinesweges aber *a priori* seiner Möglichkeit nach eingesehen werden. Es muſs also ein Zirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäſsigkeit der Natur an organisirten Wesen aus der Materie ableiten will, und dieses Leben wiederum nicht anders als an organisirten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begrif von der Möglichkeit derselben machen kann.

Obgleich der Theismus vor den übrigen Erklärungsarten das voraus hat, daſs er die

Zweckmäſsigkeit der Natur am besten erklärt, so hat er doch keine gültigen Gründe für seine Behauptung aufzuzeigen. Das Prinzip der teleologischen Beurtheilung der Natur berechtigt uns nicht zu sagen: Es ist ein Gott; sondern nur: Wir können uns die Zweckmäſsigkeit, welche selbst unserer Erkenntniſs der innern Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muſs, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Produkt einer verständigen Ursach vorstellen.

Die vorhin aufgestellten vier dogmatischen Systeme über Zweckmäſsigkeit der Natur, bezeichnet Kant noch vortreflich mit folgenden Benennungen; System der leblosen Materie, eines leblosen Gottes, einer lebenden Materie und eines lebendigen Gottes.

Über das Verhältniſs beider Maximen der Naturbeurtheilung gegeneinander.

Die Vernunft muſs auf Anwendung des Prinzips des Naturmechanismus bei Erklärung der Erzeugungen in der Sinnenwelt dringen, weil ohne dasselbe gar keine Einsicht in der Natur der Dinge erkannt werden kann; die Berufung auf ein verständiges Wesen, was als

Baumeister oder Schöpfer die Welt hervorgebracht, hilft uns zur Einsicht in die Entstehung der Gegenstände durchaus nichts, weil wir weder von diesem Wesen, noch von seiner Wirkungsart Erkenntnisse haben können. Auf der andern Seite aber ist es eben sowohl eine nothwendige Maxime der Vernunft, das Prinzip der Zwecke an den Produkten der Natur nicht ungenutzt zu lassen; weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein hevristisches Prinzip ist, den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen, gesetzt auch, daſs man keinen Gebrauch davon machen wollte, um die Natur selbst darnach zu erklären, indem man sie so lange, ob sie gleich absichtliche Zweckeinheit augenscheinlich darlegt, noch immer nur Naturzwecke nennt d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letztern kommen muſs; so ist es eben so nothwendig für sie, eine besondere Art der Causalität, die sich nicht in der Natur vorfindet zu denken, als die Mechanik der Natursachen die ihrige hat, denn nach der Mechanik der Natursachen hat die Materie zwar Re-

ceptivität für mancherlei Formen, aber dadurch wird von den vorhandenen Formen kein Grund angegeben, dieser wird also in einer Spontaneität der Ursach (die folglich nicht Materie sein kann) gesetzt werden müssen. Zwar muſs die Vernunft ehe sie diesen Schritt thut, behutsam verfahren und nicht jede Technik der Natur d. i. ein productives Vermögen derselben, welches Zweckmäſsigkeit der Gestalt für unsere bloſse Apprehension an sich trägt (wie bei regulären Körpern, die durch Crystallisation entstehen) für teleologisch erklären, sondern blos für mechanisch möglich ansehen; allein darüber das teleologische Prinzip gar ausschlieſsen, und wo die Zweckmäſsigkeit für die Vernunftuntersuchung der Möglichkeit der Naturformen, durch ihre Ursachen, sich ganz unläugbar als Beziehung auf eine andere Art der Causalität zeigt, doch immer den bloſsen Mechanismus befolgen wollen, muſs die Vernunft eben so phantastisch und unter Hirngespinsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen, als eine bloſse teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanismus nimmt, sie schwärmerisch macht.

An einem und demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Prinzipien als Grundsätze der Erklärung eines von dem andern verknüpfen, mit andern Worten, sie lassen sich beide als dogmatische und constitutive Prinzipien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft, nicht vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sei durch Fäulniſs entstanden, also ein Produkt des bloſsen Mechanismus der Materie, so kann ich nun nicht von eben derselben Materie als einer Causalität nach Zwecken zu handeln, das Entstehen der Made ableiten. Umgekehrt, wenn ich dasselbe Produkt als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen und solche als constitutives Prinzip zur Beurtheilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen und so beide Prinzipien vereinigen. Denn eine Erklärungsart schlieſst die andere aus, gesetzt auch, daſs objektiv beide Gründe der Möglichkeit eines solchen Produkts auf einem einzigen beruhten, wir aber auf diesen nicht Rücksicht nähmen. Das Prinzip welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muſs in dem was auſserhalb beider (mithin

auch außer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. im Übersinnlichen gesetzt, eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von diesem übersinnlichen Substrat der Sinnenwelt nur den unbestimmten Begrif eines Grundes derselben haben, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher bestimmen können, so folgt, daſs die Vereinigung beider Prinzipien nicht auf einem Grunde der *Erklärung* (Explication) der Möglichkeit eines Produkts nach gegebenen Gesetzen für die *bestimmende*, sondern nur auf einem Grunde der Erörterung (Exposition) derselben für die reflectirende Urtheilskraft beruhen könne. Denn Erklären heiſst von einem Prinzip ableiten, welches man also muſs deutlich erklären und angeben können. Nun müssen zwar das Prinzip des Mechanismus der Natur und das der Causalität derselben nach Zwecken an einem und demselben Naturprodukte in einem einzigen obern Prinzip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abflieſsen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht nebeneinander bestehen könnten. Wenn aber dieses objektiv-gemeinschaftliche, und also auch die Gemeinschaft der davon

abhängenden Maxime der Naturforschung berechtigende Prinzip von der Art ist, daſs es zwar angezeigt, aber nie bestimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann, so läſst sich aus einem solchen Prinzip keine Erklärung d. i. deutliche und bestimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwei heterogenen Prinzipien möglichen Naturprodukts ziehen. Nun ist aber das gemeinschaftliche Prinzip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung andrerseits das *Übersinnliche*, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen. Von diesem aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begrif machen; wie also nach demselben, als Prinzip, die Natur nach ihren besondern Gesetzen, für uns ein System ausmache, welches sowohl nach dem Prinzip der Erzeugung von physischen als dem der Endursachen, als möglich erkannt werden könne, läſst sich keineswegeS erklären, sondern nur, wenn es sich zuträgt, daſs Gegenstände der Natur vorkommen, die nach dem Prinzip des Mechanismus, (welches jederzeit an einem Naturwesen Anspruch hat) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleolo-

gische Grundsätze zu stützen, von uns nicht können gedacht werden, voraussetzen, daſs man nur getrost beiden gemäſs den Naturgesetzen nachforschen dürfe (nachdem die Möglichkeit ihres Produkts aus einem oder dem andern Prinzip, unserm Verstande erkennbar ist) ohne sich an den scheinbaren Widerstreit zu stoſsen, der sich zwischen den Prinzipien der Beurtheilung desselben hervorthut, weil wenigstens die Möglichkeit, daſs beide auch objektiv in einem Prinzip vereinbar sein möchten (da sie die Erscheinungen betreffen, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen) gesichert ist.

Ob also gleich, sowohl der Mechanismus als der teleologische (absichtliche) Technicismus der Natur in Ansehung eines und desselben Produkts und dessen Möglichkeit unter einem gemeinschaftlichen obern Prinzip der Natur nach besondern Gesetzen stehen mögen, so können wir doch, da dieses Prinzip über alle mögliche Erkenntniſs für uns hinaus liegt, nach der Eingeschränktheit unsers Verstandes beide Prinzipien *in der Erklärung* eben derselben Naturerzeugung nicht vereinigen, selbst alsdann nicht, wenn, wie dies bei organisirten Körpern der Fall ist, die innere

Möglichkeit dieses Produkts nur durch eine Causalität nach Zwecken verständlich ist. — Es bleibt alsdann bei dem teleologischen Prinzip der Nachforschung, ohne dadurch etwas über die Möglichkeit der Dinge selbst zu bestimmen.

Betrachtet man aber beide Prinzipien (das des Naturmechanismus und das der Zweckmäſsigkeit) näher, so findet sich, daſs die letztere eine Vereinigung beider nothwendig macht; denn sie selbst hat subjektive Nothwendigkeit, weil sonst alle Erklärung gewisser Naturprodukte für uns unmöglich wird, allein da diese doch immer als *Naturprodukte* betrachtet werden müssen, so wird erfordert, daſs sie den Mechanismus der Materie zur Ursach haben. Aus dem Vorhergehenden ist aber klar, daſs beide Prinzipien einander nicht beigeordnet sein können, also ist ihre Vereinigung nur dadurch denkbar, daſs das eine dem andern untergeordnet ist. Daſs die Zweckmäſsigkeit dem blinden Mechanismus untergeordnet sei, ist nicht einmal denkbar, also muſs der letztere dem ersten untergeordnet sein; ein Satz, welcher mit dem Prinzip der teleologischen Beurtheilung sehr wohl zusammen stimmt. Zur Erreichung eines Zwecks gehören nämlich

Mittel, und deren Wirkungsart kann der absichtlichen Anwendung unbeschadet, sehr gut blos mechanischen Gesetzen unterworfen sein.

Auf diese Weise können wir das Prinzip der Zweckmäſsigkeit für organisirte Körper, ja selbst (wenn gleich nur als Hypothese) für das Naturganze (die Welt), zur Maxime für die Reflection brauchen, ohne dadurch den Naturmechanismus aufzuheben; im Gegentheil werden wir, da es immer für uns unbestimmbar bleiben muſs, wie weit der Mechanismus zu jeder Endabsicht zureicht, so weit als möglich von der mechanischen Erklärungsart Gebrauch machen, indem wir doch immer, wegen der Beschaffenheit unsers Verstandes jene Gründe einem teleologischen Prinzip unterordnen müssen.

Die *Befugniſs* nach bloſser mechanischer Causalität die Erzeugungen der Natur zu erklären, ist an sich unbeschränkt; allein wir werden bei Betrachtung der Natur bald inne, daſs das Vermögen damit auszulangen, seine Grenzen hat. Es ist daher vernünftig, ja selbst verdienstlich (weil unsere Einsicht dadurch vermehrt wird) dem Prinzip des Naturmechanismus so weit als möglich nachzugehen.

Von der Verbindung des Prinzips des Naturmechanismus und der absichtlichen Technik bei organisirten Körpern.

Wir haben im Vorhergehenden dargethan, daſs zwar bei *Beurtheilung* der Natur das Prinzip der Zweckmäſsigkeit als oberes und das des Mechanismus als ihm untergeordnet betrachtet werden, daſs man aber doch, weil das teleologische Prinzip keine Einsicht in die Erzeugung gewährt, dem Prinzip des Mechanismus so weit als möglich nachgehen müsse. Dies gilt also auch von den organisirten Körpern; wir sind freilich durch die Beschaffenheit unsers Verstandes genöthigt, zur Beurtheilung dieser Naturprodukte ihrer innern Möglichkeit nach, Zweckmäſsigkeit anzunehmen, allein da uns auf diese Weise keinesweges Aufschluſs über die Erzeugung derselben gegeben wird, so müssen wir versuchen etwas einem System ähnliches und zwar dem Erzeugungsprinzip nach, aufzufinden. Nun lehrt uns die vergleichende Anatomie, daſs von der menschlichen Gestalt an bis zur Wasserconferve herab ein allmähliger Übergang der Gestalten sich findet; daſs mehreren Thieren ein gemeinschaftliches Schema ihres Knochenbaus und der Anordnung ihrer Theile zum Grunde

liegt, so daſs die groſse Mannigfaltigkeit blos durch Verlängerung und Verkürzung gewisser Theile hervorgebracht wird. Dies bringt in uns die Vermuthung hervor, daſs diese Verwandtschaft der Formen wohl auf ein Urprinzip der Erzeugung hinweisen, eine Verwandschaft der Erzeugung sein könne; so daſs die organische Natur sich an die freien Bildungen der rohen Materie (in Crystallisationen) anschlieſst.

Hier steht es nun den *Archäologen* der Natur frei aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemuthmaſsten Mechanismus derselben, jene groſse Familie von Geschöpfen (denn so müſste man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhängende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschoos der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging, (gleichsam als ein groſses Thier) anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäſsiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältniſs untereinander sich ausbildeten, gebähren lassen, bis diese Gebährmutter selbst erstarrt, sich verknöchert,

ihre Geburten auf bestimmte fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. Allein er muſs gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäſsig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Diese Hypothese, die freilich immer sehr gewagt bleibt, würde die Erzeugung beider Reiche zwar aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten, aber diesen Grund doch selbst immer nach dem Begrif der Zweckmäſsigkeit denken müssen.

Diese Hypothese kann durch die Tendenz der Vernunft alles Mannigfaltige wo möglich auf eine Einheit zu bringen, entstehen; und sie hat zwar *a priori* nichts gegen sich, denn sie behauptet nicht, die rohe unorganisirte Materie habe organisirte Produkte erzeugt (*generatio aequivoca*), welches ungereimt wäre, sondern sie leitet organische Erzeugungen aus andern organischen, wenn gleich specifisch verschiedenen ab (*generatio univoca*) z. B. daſs aus den Wasserthieren Sumpfthiere,

und aus diesen Landthiere entsprungen sind; allein die Erfahrung giebt uns von keiner solchen Erzeugung organisirter Körper, wo das Erzeugte von dem Erzeugenden specifisch verschieden wäre, ein Beispiel; wir finden vielmehr überall, daſs beide gleichartig sind. (Die Erfahrung lehrt, daſs überall *generatio homonima* und nicht *heteronima* statt findet) Aus diesen Gründen wird die genannte Hypothese immer etwas sehr gewagtes sein.

Es finden sich in der Natur Individuen organisirter Körper, bei denen durch Zufall Veränderungen hervorgebracht sind, welche hernach durch Zeugungen erblich wird, wie z. B. der sechste Finger in der Familie Bilfinger, welche davon ihren Namen führt. Hier müssen wir voraussetzen, daſs diese erbliche Verschiedenheit durch gelegentliche Entwickelung einer in der Species ursprünglich vorhandenen Anlage zur Selbsterhaltung der Art entsprungen sei; weil das Zeugen seines gleichen, bei der durchgängigen innern Zweckmäſsigkeit eines organisirten Wesens mit der Bedingung nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so

nahe verbunden ist. Denn wenn man von diesem Prinzip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke, der jetzt an einer Species anzutreffenden Form eben so zufälligen zwecklosen Ursprungs sein mögen, und das Prinzip der Teleologie: in einem organisirten Wesen nichts von dem, was sich in der Fortpflanzung erhält, als unzweckmäſsig zu beurtheilen, müſste dadurch in der Anwendung sehr unzuverläſsig werden und lediglich für den Urstamm, den wir nicht mehr kennen, gültig sein.

Wenn man nun bei Beurtheilung der Möglichkeit organisirter Körper der Materie auſser der mechanischen Causalität noch eine andere, die teleologische, beilegt, und die letztere, als Ursach ihrer innerlich zweckmäſsigen Form näher bestimmen will, so sind nur zwei Fälle möglich, *entweder* man nimmt an, die Begattung sei nicht der unmittelbare Grund der Erzeugung organisirter Körper, sondern die Gottheit oder irgend eine andere äuſsere vernünftige Ursach gebe der bei der Begattung sich mischenden Materie die *organische Bildung*; *oder* man nimmt an, in den organisirten Körpern selbst liege der vollständige Grund ihres Gleichen zu erzeugen; sie enthalten die Anla-

ge ihres Gleichen hervorzubringen, welche alsdann durch die Begattung gelegentlich entwickelt wird. Die erste Erklärungsart nennt man das System des *Occasionalismus* (der gelegentlichen Ursachen) die andere, das System des *Prästabilismus.* Die Fehler des erstern Systems sind in die Augen fallend; da es auf einen übersinnlichen Grund sich stützt (hyperphysisch wird), so erklärt es nicht allein selbst nichts, sondern macht auch alle andere Erklärung unmöglich; ferner läſst es immerwährend Wunder geschehen, und wenn man gar die Gottheit zur äuſsern vernünftigen Ursach der organischen Bildungen macht, so wird diese bei den Begattungen aus Wollust, auf eine unedle Art ins Spiel gebracht. Das System des *Prästabilismus* oder der *Präformation* wird auf eine doppelte Weise aufgestellt; *entweder* behauptet man die *individuelle oder* die *generische* Präformation. Im ersten Fall nimmt man an, die Keime aller organisirten Körper, die jemals existirt haben und noch existiren werden, seien von einer verständigen Ursach hervorgebracht. Im andern Fall behauptet man, die Zeugungen seien in dem productiven Vermögen der Zeugenden nach den innern zweckmäſsigen Anlagen, welche

ih-

ihrem Stamme zu Theil wurden, gegründet, so daſs jedes Erzeugte ein Produkt der Erzeugenden und nicht selbst (materialiter) präformirt war, allein die specifische Form, welche die Erzeugten an sich tragen, sei in den Anlagen der Erzeugenden gegründet und also (virtualiter) präformirt; daher die Benennung System der generischen Präformation.

Die Anhänger der individuellen Präformation kommen darin mit denen des Occasionalismus überein, daſs sie jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand eines verständigen Urhebers kommen zu lassen; aber sie nehmen mit den letztern nicht an, daſs die Begattung eine bloſse Formalität sei, unter der eine oberste verständige Weltursache beschlossen habe, jedesmal eine Frucht unmittelbar zu bilden und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung zu überlassen, weil auf diese Weise beständige Wunder geschehen müſsten. Allein durch die Theorie der individuellen Präformation wird das Wunderbare nicht aufgehoben, denn es ist ganz einerlei, ob man im Anfange oder im Fortlaufe der Welt übernatürliche Erzeugungen der organisirten Individuen annimmt; es wird im Gegentheil das

Wunderbare bei der letzten Annahme noch mehr gehäuft, indem dafür gesorgt werden muſs, daſs der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch bis zu seiner Entwickelung nicht von den zerstörenden Kräften der Natur leide, und sich unverletzt erhalte. Ferner widerstreitet dieses System dem Prinzip der Zweckmäſsigkeit, zu welchem Behuf es doch angenommen wurde, daſs ihm zu Folge eine unermeſslich gröſsere Zahl solcher vorgebildeten Wesen vorhanden sein müssen, als jemals entwickelt werden sollten, so daſs also eine Menge Produkte dadurch unnütz und zwecklos gemacht werden. Alles was die Anhänger dieses Systems thaten, um nicht in eine völlige Hyperphysik zu gerathen die aller Naturerklärung entbehren kann, war, daſs sie den Grund der Entwickelung in die Reihe der Natursachen (z. B. in Reitz) setzte.

Auſser dem, was im Vorhergehenden gegen das System der individuellen Präformation mit Recht gesagt worden, ergeben sich noch aus der Erfahrung mehrere Gründe gegen dasselbe. Dahin gehören: *Erstlich* die Miſsgeburten, welche man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten und also von ihnen nicht

die individuelle Präformation behaupten kann; zwar helfen sich die Vertheidiger dieses Systems dadurch, daſs sie zu einer äuſsern Zweckmäſsigkeit ihre Zuflucht nehmen, indem sie sagen, der Welturheber habe diese Gegenstände darum so gebildet, damit der Anatomiker einmal daran als an einer zwecklosen Zweckmäſsigkeit Anstoſs nehmen, und niederschlagende Bewunderung fühlen solle; allein eine hyperphysische Hypothese wird dadurch um nichts brauchbarer, daſs man genöthigt ist, sie durch eine andere hyperphysische Hypothese zu unterstützen. *Zweitens* die Erzeugung der Bastarde (z. B. eines Mulatten von einem Neger und einer Weiſsen) läſst sich durchaus nicht in das System der individuellen Präformation einpassen, daher sahen sich diejenigen Anhänger desselben, welche die Keime in die Mutter setzen, genöthigt, dem Saamen der männlichen Geschöpfe, dem sie übrigens nichts als die mechanische Eigenschaft, zum ersten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugestanden hatten, doch noch obenein eine zweckmäſsig bildende Kraft zuzugestehen, welche sie doch in Ansehung des ganzen Produkts einer Erzeugung von zwei Geschöpfen derselben Gattung keinem von beiden einräumen

wollten. *Drittens* tritt nach diesem System eben dieselbe Schwierigkeit bei Erklärung der Aehnlichkeit der Kinder mit Vater und Mutter, und der Varietäten ein; unter Varietäten versteht man nämlich Abartungen, deren Unterscheidungen zwar oft, aber nicht beständig nacharten, dahin gehören Hände mit sechs Fingern, Stottern u. s. w. *Viertens* sind mehrere Thatsachen, wo die Natur gezwungen worden, von ihrer ursprünglichen Form abzuweichen und eine neue, zweckmäſsige zu erzeugen, welche sich durchaus mit dieser Theorie nicht reimen lassen; dahin gehören: die organisirten Häute, welche eine in der Bauchhöle (nicht in der Gebärmutter) der Mutter ausgebildete Frucht bekleiden; ferner die Bildung neuer Gelenke am Vorderarm, wo der Bruch nicht durch eine Beinschwiele verbunden werden konnte.

Die Anhänger des Systems der individuellen Präformation theilen sich in zwei Hauptpartheien, in die der *Panspermisten* (von το παν das All, und σπερμα der Saamen) und die der *Evolutionstheorie*. Die Panspermisten behaupten, die Keime der organisirten Körper seien von einer verständigen Ursach hervorgebracht und auf der ganzen Erde verbreitet,

wo sie so lange herum schwärmen, bis jeder die Zeugungstheile eines seiner schon entwikkelten Brüder von seiner Art antreffe, in ihnen gleichsam Wurzel schlage, seine bisherige Hülle (die ihn vor Zerstörung schütze) abwerfe und nun selbst zur Entwickelung gelangen könne. Man nennt Heraklit und Hippokrates als Anhänger dieses Systems, was übrigens ohne allen objektiven Grund ist und daher jetzt mit Recht zu den Hirngespinsten gezählt wird.

Die Anhänger der *Evolutions-* oder besser *Involutionstheorie* behaupten die präformirten Keime seien von einer verständigen Ursach hervorgebracht und in den ersten Individuen einer jeden Gattung eingeschlossen worden, so daſs seither eine jede Generation aus der andern heraustrete und sich eine nach der andern entwickeln. Daher führt diese Theorie ihren Namen und wird auch *Theorie der Einschachtelung* genannt. Nach ihr ist jede Erzeugung ein Edukt und kein Produkt der zeugenden Dinge. Es sind aber unter den organisirten Körpern in Rücksicht auf Erzeugung (so weit wir mit unsern Erkenntnissen reichen) zwei Fälle zu unterscheiden, entweder konkurriren zu derselben zwei Körper von verschie-

denem Geschlecht *), oder die Erzeugung geschieht in einem und durch einen und denselben Körper. In dem letzten Fall kann man die Keime nur auf eine Weise einen in den andern eingeschachtelt denken, im ersten Fall aber theilen sich die Anhänger der Evolutionstheorie in zwei Partheien, sie setzen die Keime entweder in den männlichen Individuen und betrachten die weiblichen blos als Behälter in denen die Keime sich ausbilden und entwikkeln; oder sie schachteln die Keime in den weiblichen Individuen ein, und der männliche Zeugungsstof reitzt ihn blos zur Entwickelung, und dient zu seiner Ausbildung; nach einigen auch zu seiner ersten Nahrung.

Der Unterschied dieser beiden letzten Partheien wird bei Betrachtung der thierischen Erzeugung am deutlichsten, daher denn auch ihre Benennungen, Anhänger des Systems der *Saamenthierchen* und Anhänger des Systems der *Keime im mütterlichen Eierstock.* Zu dem System der Saamenthierchen gab eine Entdeckung, die 1677 ein junger Danziger Namens Ludwig von Hammen machte, der da-

*) Was nach den neueren Entdeckungen von Sprengel auch sehr häufig bei den Pflanzen, welche Zwitterblumen tragen, statt findet.

mals in Leiden Medizin studirte, Veranlassung, er fand nämlich in einem Tropfen männlichen Saamens von einem Hahn viel lebendige kleine Thierchen. Man schrieb fälschlich den Saamenthierchen Aehnlichkeit mit den Thieren zu, in deren Saamen sie sich finden; einige behaupteten im Saamenthierchen den Embryo gebückt sitzen gesehen zu haben, noch andere redeten sich ein, man könne durch chemische Kunst aus männlichen Saamen Thiere hervorbringen. Wir übergehen hier alle die Einwürfe, welche dies System treffen, in so fern es zur Theorie der individuellen Präformation gehört, weil wir diese schon oben angegeben haben, und wollen nur kürzlich das anführen, was sich gegen das Eigenthümliche desselben anführen läſst. Daſs sich in dem stagnirenden thierischen Saamen, so wie in andern Säften, Infusionsthierchen finden, ist ausser allem Zweifel; allein genaue mikroskopische Beobachtungen haben gezeigt, daſs die im Saamen enthaltenen Thierchen mit denen, welche daraus entstanden sein sollen, auch nicht die geringste Aehnlichkeit haben; ferner haben diese Beobachtungen gelehrt, daſs die Saamenthiere der ähnlichsten Thiere unähnlich und der unähnlichsten Thiere ähnlich sind, ja selbst in

dem Saamen eines und desselben Thieres sich unähnliche Saamenthierchen finden. Es ist eine sehr grofse Verschiedenheit zwischen den Saamenthierchen des Frosches und des Wassermolchs, da hingegen die des Menschen und des Esels sehr ähnlich sind; im Saamen des Frosches findet man sehr unähnliche Thierchen. — Auch steht dieser Theorie die Blattlaus entgegen, welche auf mehrere Generationen geschwängert werden kann.

Noch will ich hinzufügen, dafs Leibnitz einer der eifrigsten Anhänger dieses Systems war.

Zu den vorzüglichsten Anhängern der Theorie der Keime im mütterlichen Eierstock gehören: Swammerdamm, Haller, Bonnet und Spallanzani. Die Hauptgründe, worauf sie ihr System erbauen sind folgende: Haller bemerkte, dafs die Haut des Dotters in einem bebrüteten Ei mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens und die Blutgefäfse des letztern eben so mit den Adern der sogenannten figura venosa des Dotters continuirten. Nun schlofs er, da der Dotter mit seinen Häuten schon in der unbefruchteten Henne präexistirt hat, so hat auch zugleich mit denselben, obgleich unsichtbar, das damit continuirende Küchelchen existirt. —

Allein hiergegen läſst sich einwenden, daſs wenn man auch den oben angegebenen Zusammenhang zugestehen will, doch daraus immer noch nicht gefolgert werden kann, daſs diese Häute und Gefäſse, wenn sie auch nach der Befruchtung und Bebrütung wirklich miteinander continuirten, deshalb auch von jeher zusammen coexistirt haben. Als Instanzen gegen diese Folgerung kann man anführen, daſs die Gefäſse eines Gallapfels, welcher durch den Stich eines Insekts erzeugt wird, mit den Gefäſsen des Blatts, auf dem er sich findet in der genauesten Verbindung steht, seine Gefäſse als Fortsetzungen der Gefäſse des Blatts zu betrachten sind, und doch wird wohl niemand behaupten, der Gallapfel habe schon präexistirt, ferner weiſs man, daſs die Huntersche Haut, die jedesmal nach einer fruchtbaren Empfängniſs den künftigen Aufenthalt der Leibesfrucht und ihrer Hüllen von neuem auskleidet, und deren Blutgefäſse, zumal da wo die Adern der Nabelschnur in ihr Wurzel schlagen sollen, aufs sichtlichste mit den Blutgefäſsen der Mutter selbst continuiren.

Swammerdamm wollte die Entdeckung gemacht haben, daſs der schwarze Punkt im Froschlaich, das in allen Theilen vollkommen

ausgebildete Fröschchen sei, und behauptete deshalb, es habe schon im Eierstock, obschon fast unsichtbar präformirt gelegen; allein selbst bei gröfsern Thieren bemerkt man auch mit den besten Mikroskopen immer erst einige Zeit nach der Befruchtung die erste Spur des neuen organischen Geschöpfs, bei Menschen in der dritten Woche, bei der Hirschkuh in der siebenten, beim Schaafe nach neunzehn Tagen, beim Kaninchen nach neun Tagen, im bebrüteten Hünerei nach 12 Stunden. — Einige Vertheidiger dieses Systems gingen so weit, sich auf Mährchen zu berufen, denen niemand Glauben beimessen kann, von Kindern, die schwanger zur Welt gekommen, von unberührten Jungfern in denen sich Haare und Knochen gefunden u. s. w. Aus dem Gesagten ergiebt sich, dafs die von den Anhängern dieses Systems vorgetragenen Gründe durchaus nicht beweisend sind; und übrigens wird das System durch alles das von Grund aus erschüttert, was wir oben gegen die Theorie der individuellen Präformation vorgetragen haben.

Da von allen möglichen Systemen der Erzeugung nur noch das der generellen Präformation oder wie man es auch nennt, der

Epigenesis übrig ist, so ist die Widerlegung der übrigen zugleich ein indirekter Beweis für die Gültigkeit desselben. Ohne uns einmal auf die Gründe einzulassen, welche die Vertheidiger desselben aus der Erfahrung aufstellen können, werden wir schon bei geringem Nachdenken inne, daſs die Vernunft mit vorzüglicher Gunst für diese Erklärungsart eingenommen ist, weil sie die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ursprünglich nur nach Causalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrift, als selbst hervorbringend, nicht blos als entwickelnd, betrachtet und so doch mit dem kleinst-möglichsten Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläſst. Sie kann freilich nichts weiter über diesen ersten Anfang selbst bestimmen, allein das ist beim Aufsteigen in der Reihe der Naturursachen immer der Fall, auch dann wenn von mechanischer Causalität die Rede ist. Der Urheber und der vorzüglichste Vertheidiger dieses Systems ist *Blumenbach*.

Folgende Thatsachen, die wir als ausgemacht aufstellen können, geben der Theorie der Epigenesis ein sehr groſses Gewicht. Be-

trachtet man die Fortpflanzung von Pflanzen und Thieren, welche bei einer ansehnlichen Gröſse schnell wachsen, wohin z. B. die Brunnenconferve *(conferua fontinalis)*, eine Gattung Wasserfaden, und die Armpolypen gehören, so sieht man leicht, daſs das Erzeugte in dem Erzeugenden nicht schon präformirt vorhanden war. Die Brunnenconferve ist ein langer Faden von hellgrüner Farbe, dessen Inneres nichts weiter als ein feines blasiges Gewebe ist, das eine sehr feine Haut umschlieſst. Dieser Faden treibt eiförmige Knöpfchen, deren Inneres eben so beschaffen ist. Aus dem Knöpfchen entsteht ein kleiner Auswuchs, dieser wird dadurch verlängert, daſs das blasige Gewebe des Knopſs nach und nach in ihm übertritt, der Knopf wird runder, kleiner und blaſsgrüner, und wenn das neue Gewächs seine bestimmte Gröſse erreicht hatte, bleibt nur noch ein kaum merklicher kleiner Wulst am Ende übrig, welcher dem neuen Faden zur Wurzel dient. — Die Armpolypen pflanzen sich auf folgende Weise fort; es schwillt eine Stelle des Körpers an, aus dieser Geschwulst entspringt durch das Hineintreten der Gallerte, welche das Innere des Polypen ausmacht, zuerst der cylindrische Leib des Thiers und aus

diesem nachher seine Arme. — Generation und Reproduction geschieht auf eine und dieselbe Weise. Das verstümmelte Geschöpf giebt von seinen übrigen Theilen ab, um das Verstümmelte zu ergänzen. Merkwürdig ist hier die Verbindung zweier verschiedenen Polypen, wo man den einen auf den andern propft, ferner die Wiederherstellung eines der Länge nach aufgeschlitzten Polypen, entweder durch Zusammenwachsen der wunden Seitenränder oder durch das Entstehen einer neuen Bauchhöle, indem sich die beiden Seitenwände in der Mitte von einander trennen. Hier wird sogar nicht einmal ein neuer Stof erzeugt.

Blumenbachs System selbst ist kürzlich folgendes: Es existiren keine präformirten Keime sondern in dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoffe der organischen Körper, nachdem er zu seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, wird ein besonderer, dann lebenslänglicher Trieb rege, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslänglich zu erhalten und wenn sie ja etwa verstümmelt werden, wo möglich wieder herzustellen. Ein Trieb der folglich zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deut-

lich von den Arten der übrigen Lebenskraft der organisirten Körper (der Kontractilität, Sensibilität u. s. w.) als von den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt verschieden ist, der die erste wichtige Kraft zu aller Erzeugung, Ernährung und Reproduction zu sein scheint und den man um ihn von andern Lebenskräften zu unterscheiden, mit dem Namen des *Bildungstriebes (nisus formativus)* bezeichnen kann.

Man hat den Ausdruck *Bildungstrieb* getadelt, weil zum Triebe Gefühle und Vorstellungen gehören, die doch bei diesen Operationen nicht statt finden; allein Blumenbach hat diesen Ausdruck nicht unschicklich gewählt, um diese Causalität, die dem organisirten Körper innerlich beiwohnt, von der der Natur beiwohnenden, *mechanischen Bildungskraft (vis plastica)* zu unterscheiden.

Mit mehrerem Rechte tadelt man vielleicht deshalb der Benennung Bildungstrieb, weil bei der Erzeugung, Ernährung und Reproduction, die als Wirkungen des Bildungstriebes anzusehen sind, nicht blos Materie gebildet, sondern auch fremde der eignen zugeführt wird. Allein auch hiergegen kann man zur Rechtfertigung sagen, daſs die Ertheilung

der Form bei den organisirten Körpern als das Hauptsächlichste zu betrachten ist, und man gewöhnlich von dem Vorzüglichsten die Benennung hernimmt. Endlich leugnet man, daſs die obengenannten Erscheinungen, Erzeugung, Ernährung und Reproduction eine besondere Kraft erfordere, und behauptet, daſs die Lebenskraft der Organe zur Erklärung derselben allein hinreichend sei; denn der Stof aus dem neue Organismen entstehen sollen, müsse nach Blumenbach erst zur Reife gebracht werden; dies geschehe aber offenbar durch die Thätigkeit aller Organe, deren Verrichtung es ist, fremdartige, von auſsen aufgenommene Materie zu verarbeiten und den Bestandtheilen des organisirten Körpers immer mehr zu assimiliren. Daſs der reife Stof an den Ort seiner Bestimmung gelangt, sei ebenfalls blos die Lebensthätigkeit der Gefäſse. Was nun die eigentliche Bildung betrift, so leitet man sie von den besondern und bestimmten Wahlanziehungen des so bearbeiteten und auserlesenen Stofs, analog mit den Crystallisationen im Mineralreiche. — Diesem scheint aber entgegen zu stehen, daſs bei den freien Bildungen der Crystallisationen die Flüssigkeit in Ruhe sein muſs, da hingegen bei den

organisirten Körpern die Flüssigkeiten, die doch vorzüglich zur Ernährung und zum Wachsthum dienen, in Bewegung sind.

Diese gemachten Einwendungen treffen übrigens nicht das System der Epigenesis überhaupt, sondern blos Blumenbachs Darstellung desselben; das System selbst macht deshalb auf unsern Beifall Anspruch, weil es die physische Erklärungsart der organisirten Bildungen von organisirter Materie anhebt, denn es ist vernunftwidrig aus der leblosen Materie Leben, aus dem blofsen Mechanismus einer Zweckmäfsigkeit abzuleiten; weil es vom Naturmechanismus so viel als möglich beibehält, insofern es demselben einen unbestimmbaren Antheil an der Erzeugung unter dem uns unerforschlichen Prinzip einer ursprünglichen Organisation zugesteht.

Von der äufsern Zweckmäfsigkeit organisirter Wesen.

Die organisirten Körper machen es für uns nothwendig, das Prinzip der Zweckmäfsigkeit zur Beurtheilung desselben zu brauchen. Die Zweckmäfsigkeit, welche wir ihnen beilegen ist eine innere, weshalb wir sie auch als Naturzwecke betrachten. Von der innern Zweck-

Zweckmäſsigkeit ist die äuſsere zu unterscheiden, wo der Gegenstand einem andern als Mittel zum Zwecke dient. Wir haben schon S. 425 angemerkt, daſs ob gleich Dinge, die keine innere Zweckmäſsigkeit haben als Mittel beurtheilt werden können, doch dies immer nur in Beziehung auf Dinge geschehen kann, welche Naturzwecke sind.

Die innere Möglichkeit eines organisirten Körpers ist nur dadurch für uns einzusehen, daſs wir denselben als durch eine Causalität nach Zwecken hervorgebracht, betrachten; wir sehen denselben als Produkt eines schaffenden Verstandes an. Es ist daher ganz natürlich, daſs wir bei einem jeden organisirten Körper noch fragen, zu welcher Absicht ist er selbst da? und da sind nur zwei Fälle möglich, entweder der Zweck der Existenz eines solchen Naturwesens ist in ihm selbst d. i. es ist nicht blos Zweck, sondern auch *Endzweck* (es endet die Reihe der Mittel und Zwecke) oder dieser ist auſser ihm in andern Naturwesen d. i. es existirt zweckmäſsig nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel.

(Es giebt nur eine einzige äuſsere Zweckmäſsigkeit, welche mit der innern der Organisation zusammenhängt und ohne daſs die Fra-

ge sein darf, zu welchem Ende dieses so organisirte Wesen eben habe existiren müssen, dennoch im äuſsern Verhältniſs eines Mittels zum Zwecke dient und diese ist die Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, eben so wie bei einem Individuo fragen, warum muſste ein solches Paar existiren? Die Antwort ist: Es macht ein *organisirendes* Ganze aus, ob zwar nicht ein organisirtes in einem einzigen Körper.)

Was nun die unorganischen Naturwesen betrift, deren Existenz aus dem bloſsen Naturmechanismus erklärbar ist, so findet bei ihnen an und für sich betrachtet die Frage nach der Absicht ihrer Existenz nicht statt; allein sie dringt sich uns bei den organisirten Körpern auf, insofern wir der Beschaffenheit unsers Erkenntniſsvermögens gemäſs, ihrer Möglichkeit eine Causalität nach Zwecken zum Grunde legen müssen. Erklären wir sie nun untereinander für Mittel zu Zwecken, so findet sich die Vernunft bei dieser Reihe von Dingen, von denen das vorhergehende Glied immer als Mittel für das nachfolgende zu betrachten ist, nicht befriedigt, sobald sich nicht

die ganze Reihe mittelbar oder unmittelbar auf einen letzten Zweck (Endzweck) bezieht.

Es entsteht also jetzt die Frage: Giebt es unter den Naturwesen irgend eine Gattung, welche als Endzwecke zu betrachten sind? Wenn wir, um diese Frage zu beantworten, uns unter den organisirten Naturprodukten (denn das springt in die Augen, daſs wir ihn unter diesen allein suchen können) nach einem solchen umsehen, welches der oberste und letzte Zweck der Natur sei, so scheint es, daſs wir ihn in dem Menschen antreffen. Das Pflanzenreich dient für die von Vegetabilien lebende Thiere, diese den Raubthieren, die von animalischer Nahrung leben, und das Ganze scheint als Mittel für den Menschen zu sein, der das einzige uns bekannte Wesen ist, welches das Vermögen hat, sich selbst Zwecke zu setzen und Mittel zu wählen, sie zu erreichen.

Allein betrachtet man den Menschen als Naturprodukt (nicht als freies, sittliches Wesen) genauer, so müssen wir von der Behauptung er sei der Endzweck der Natur, bald zurückkommen. Man kann nämlich die Reihe der Mittel und Zwecke, welche wir so eben aufgestellt haben, auch umkehren und sagen:

die von Vegetabilien lebende Thiere sind da, damit die Anzahl der Pflanzen nicht zu sehr zunehme; die zu groſse Anzahl dieser Thiere wird durch die Raubthiere und diese durch die Menschen in Schranken gehalten; so daſs der Mensch in dieser Rücksicht als Mittel für das Pflanzenreich erscheint. — Ferner müſste doch, wenn die Natur ein Wesen als Endzweck aufstellte, der Boden worauf er wohnen und sein Fortkommen haben soll, für dasselbe zweckmäſsig eingerichtet sein, betrachtet man aber die Erde in dieser Hinsicht, so erkennt man in ihr nicht blos keine Erzeugung, Ordnung und Zwecke begünstigende, sondern unabsichtlich wirkende, ja eher noch verwüstende Ursachen. Selbst das was uns jetzt auf der Erde als zweckmäſsig erscheint, ist, wie wir aus den Erdschichten deutlich sehen, das Produkt theils vulkanischer, theils wässeriger Eruptionen. Mag es immerhin wahr sein, daſs wir unter den Überresten ehemaliger Verwüstungen auf der Erde keine von Menschenzerstörung antreffen, so ist doch nicht zu leugnen, daſs die Existenz des Menschen von den übrigen Erdgeschöpfen so abhängig ist, daſs wenn ein über diese allgemeinwaltender Naturmechanismus eingeräumt wird, er als

darunter mit begriffen angesehen werden muſs, wenn ihn gleich sein Verstand, (gröſstentheils wenigstens) unter ihren Verwüstungen hat retten können.

Allein vielleicht gelingt es uns, den Menschen als Endzweck zu erkennen, wenn wir nicht auſser ihm hinausgehen; und es ist dies um so scheinbarer, weil diese Art der Beurtheilung sehr viel Ähnlichkeit mit der der organisirten Körper hat. Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muſs, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll, so sind nur zwei Fälle möglich, entweder ist der Zweck von der Art, daſs er selbst durch die Natur befriedigt werden kann, oder er ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken dazu die Natur (äuſserlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die *Glückseligkeit*, der zweite die *Cultur* des Menschen sein.

Glückseligkeit des Menschen kann unmöglich der letzte Zweck sein, den die Natur mit dem Menschen erreichen will, dies ergiebt sich aus folgenden Gründen: Die Glückseligkeit nach welche der Mensch strebt, ist nicht

etwa ein von seiner thierischen Natur abgezogener empirischer Begrif, dem also in der Sinnenwelt Genüge geleistet werden kann; sondern es ist eine zwar durch Erfahrung veranlaſste, aber von seiner Einbildungskraft und seinem Verstande gemeinschaftlich ausgebildete Idee, welche in der Erfahrung nie erreicht werden kann. Ferner sind die Menschen in dem, was Glückseligkeit sei, so sehr von einander unterschieden *(quot capita, tot sensus)*, ja jeder einzelne Mensch ändert so oft seine Meinung über diesen Gegenstand, daſs es der Natur unmöglich werden muſs, bei diesem schwankenden und veränderten Begrif ein bestimmtes und allgemeines Gesetz anzunehmen, um mit dem Zweck, den sich jeder willkührlich vorsetzt, übereinzustimmen. Und wenn man auch behaupten wollte, man müsse die Glückseligkeit, welche Zweck der Natur sei, auf das wahre Bedürfniſs, worin unsere Gattung mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder andererseits die Geschicklichkeit des Menschen sich eingebildete Zwecke zu verschaffen, noch so hoch steigen wollte, so würde doch was der Mensch Glückseligkeit nennt, nie von ihm erreicht werden können, weil er seiner Natur nach von jeder Be-

friedigung eines Wunsches zu einem andern forteilt, und nie befriedigt ist.

Vergleichen wir den Menschen mit den Thieren, so sehen wir nicht nur, daſs ihn die Natur allen den Übeln unterworfen hat, die jene treffen; Krankheit, Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von groſsen und kleinen Thieren; sondern es entsteht noch die groſse Frage, ob die Thiere nicht besser von der Natur ausgerüstet sind, Ungemach zu ertragen und ihren Feinden zu entgehen oder ihnen Widerstand zu leisten, als der Mensch, der weder in seiner Haut eine Decke gegen ungestüme Witterung, noch Mittel zur Vertheidigung oder zum Trutz, sondern an diese Stelle blos Verstand erhielt, um sich dergleichen selbst zu verschaffen. Auch scheint das Thier, das blos in der Gegenwart lebt, in Rücksicht auf Glück einen Vorzug vor den Menschen zu haben, der sein Dasein über die Dauer des Augenblicks hinaus verlängert, und den sehr oft ein schwarzes Heer von Sorgen für die Zukunft umlagert, den das Andenken an die Vergangenheit mit Reue quält oder mit leeren Wünschen füllt, und den zu Ende seiner Laufbahn das offene Grab zu verschlingen droht. — Rechnet man noch dazu, daſs der

Mensch nicht von dem sicherführenden Instinkt, sondern von seiner gebrechlichen Vernunft geleitet, sich selbst Plagen schaft, und auch andere seines Geschlechts mit Übeln aller Art belastet, daſs Menschen sich zu tausenden morden, um den Willen einzelner ihres Geschlechts, die Stolz, Herrschsucht oder Habsucht lenkt, zu erfüllen, daſs auf den Wink dieser Machthaber das Glück vieler Unschuldigen zerstört wird; daſs der Mensch seine Brüder in Fesseln schlägt und gleich dem Lastvieh zu erdrückender Arbeit geiſselt, um Geld zu gewinnen; denkt man an die unaufhörlichen Kriege, welche die Erde mit Menschenblut düngen, an die rauchenden Städte die fanatische Wuth in Brand steckte, an die verheerten Felder, welche der Landmann im Schweiſse seines Angesichts baute, an die Neros, an die Domitiane und die unzähligen Tyrannen alter und neuer Zeit; an den schändlichen Sklavenhandel; an die Inquisitionsgerichte und Ketzerverbrennungen; so ist es unmöglich zu behaupten, die Natur habe in Rücksicht auf Glückseligkeit den Menschen zu ihren Liebling erkohren und sein Glück zu ihrem letzten Zweck gemacht.

(So wahr und einleuchtend auch das Ge-

sagte ist, so muſs ich doch eine Bemerkung hinzufügen, um einem Miſsverständniſs vorzubeugen. Ich habe im ersten Theil dieses Werks, bei Beantwortung der Frage: Was soll ich thun? gezeigt, daſs der Mensch in Rücksicht seines Willens sich zwei Zwecke vorsetzt, Glückseligkeit als sinnliches Wesen, Würdigkeit der Glückseligkeit als freies vernünftiges Wesen, und daſs er nach Glückseligkeit zu streben als Naturprodukt gezwungen ist. Diese Behauptung scheint beim ersten Anblick, dem, was wir im Vorhergehenden aufgestellt haben, gradezu zu widersprechen; allein dieser scheinbare Widerspruch fällt sogleich fort, wenn man den Unterschied sich bemerklich macht, der Mensch setzt sich als Naturwesen Glückseligkeit zu seinem Zweck vor und die Natur hat die Glückseligkeit des Menschen zu ihrem höchsten Zweck gemacht.)

Der Mensch ist also nur immer ein Glied in der Kette der Naturzwecke, zwar Prinzip in Ansehung manches Zwecks dazu die Natur ihn in ihrer Anlage bestimmt zu haben scheint, indem er sich selbst dazu macht, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäſsigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder. Als das einzige Wesen auf Erden das

Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkührlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur und wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur, aber immer nur bedingt, nämlich, daſs ers verstehe und den Willen habe dieser und sich selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genugsam, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muſs. Dadurch, daſs wir einsehen, Glückseligkeit des Menschen ist weder der letzte Zweck der Natur überhaupt, noch ihr letzter Zweck mit dem Menschen selbst, ja überhaupt nicht einmal ihr Zweck mit ihm, werden wir immer noch nicht befriedigt, sondern fragen stets von neuem: welches ist denn der letzte Zweck, den die Natur, wo nicht überhaupt, doch mit dem Menschen hatte? Da dieser Zweck nicht materialiter genommen werden darf, wo er nur allein auf Glückseligkeit führt, so bleibt nichts weiter übrig, als der Zweck der Natur mit dem Menschen ist, er solle sich tauglich machen, sich selbst Zwecke oder welches einerlei ist, seiner Existenz einen Endzweck zu setzen. Die Hervorbringung der

Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken ist die *Cultur;* also kann nur die Cultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen, Ursach hat. Diese Tauglichkeit und folglich auch die Cultur ist von doppelter Art, negativ und positiv; *negativ*, insofern der Mensch nicht von ihm fremden Dingen (von Dingen die nicht er selbst sind) zu Zwecken bestimmt wird, so daſs die Zwecke die er sich setzt, nicht mehr aus seiner freien Willkühr entspringen, sondern ihm durch die Natur aufgedrungen werden; *positiv*, insofern er in den Stand gesetzt wird eine Menge von Zwecken sich zu setzen und die Mittel zu finden, sie zu erreichen. Die negative Cultur nennt Kant *Cultur der Zucht* oder *Disciplin*, sie besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur nur statt Leitfäden gegeben hat, um die Bestimmung der Thierheit nicht zu vernachläſsigen, oder gar zu verletzen, indeſs wir doch frei genug sind sie anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu ver-

kürzen, je nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern. — Diese Disciplin macht zwar nicht die ganze Cultur des Menschen aus, ist aber ein nothwendiger und wesentlicher Bestandtheil, die *conditio sine qua non* derselben. Die positive Cultur heifst *Geschicklichkeit.*

Beide sowohl Disciplin als Geschicklichkeit kann der Mensch nur in Gesellschaft erwerben, und die Natur hat ihm deshalb einen Trieb zur Geselligkeit gegeben. Hier entwickelt sich die Neigung die Aufmerksamkeit anderer auf sich zu ziehen und ihre Zuneigung oder Achtung zu gewinnen. Dadurch wird der Mensch nach und nach von dem blofsen thierischen Sinnesgenufs, wobei er nur auf sich allein sieht, abgezogen und in ihm der Geschmack an schöner Kunst und an Wissenschaft entwickelt, wodurch er wenn gleich nicht sittlich - besser doch gesitteter wird, und so gewinnt er der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab, und wird dadurch zu einer Herrschaft vorbereitet, in der die Vernunft allein Gewalt haben soll; auch übt die Natur auf mancherlei Weise die Kraft des Menschen Übel ertragen zu lernen, und bringt ihn nach und nach dahin, seine innere Kraft

(als freies Wesen) zu erkennen, die über alle Sinnlichkeit erhaben ist. Eben so ist es nur in Gesellschaft für den Menschen möglich seine Geschicklichkeit auszubilden; nur dadurch daſs ein groſser Theil die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, besorget, und wird dem übrigen Theil Zeit und Muſse vergönnt, auf Wissenschaft und Kunst sich zu legen, und die daraus entsprungene Cultur wirkt auf die andern Menschen wieder zurück. — Dazu hat nun die Natur vorbereitet, insofern sie die Menschen an Körper- und Geisteskraft, auch an Neigungen und Wünschen ungleich ausgestattet hat. Dies verbunden mit dem Hange einen Theil seiner Freiheit zu erhalten, zwingt ihn unter gemeinschaftlichen Gesetzen einen andern Theil aufzuopfern und in eine *bürgerliche Gesellschaft* zu treten; denn sie nur hebt den Krieg der einzelnen auf und giebt dadurch den Menschen Gelegenheit und Muſse seine Anlagen mehr zu entwickeln. Würden die Menschen sich auf ihren wahren Vortheil verstehen, so würden die Staaten untereinander in einem *weltbürgerlichen Verein* treten, wodurch den Kriegen und was wo möglich noch besser ist, den

ewigen Zurüstungen zum Kriege ein Ende gemacht würde. Ehe dieser Zustand aber eintritt, wirkt die Natur selbst durch den Krieg zur Entwickelung der menschlichen Kräfte, und bereitet durch Trennung und Vereinigung von Staaten ein System derselben vor, in welchem die einzelnen Staaten ihre Freiheit erhalten, aber doch gemeinschaftlichen Gesetzen sich unterwerfen.

Von dem Endzwecke des Daseins einer Welt d. i. der Schöpfung selbst.

Ein Produkt der Natur kann als ein solches nicht als Endzweck angesehen werden, denn alles was die Natur hervorbringt ist bedingt, und ein Endzweck führt das Merkmal des Unbedingten als wesentlich bei sich.

Der Mensch allein ist ein Wesen, dessen Causalität auf Zwecke gerichtet ist, und in dem sich ein übersinnliches Vermögen (das der Freiheit) offenbart, wodurch er sich Zwecke als nothwendig setzt, die aber von Naturbedingungen unabhängig sind. Er ist sich dadurch Selbstzweck, und bei ihm kann nicht weiter gefragt werden, wozu er existirt. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur

unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf.

Der Mensch also als moralisches Subjekt allein schliefst die Reihe der Zwecke als Endzweck, aber er gehört als solches nicht zur Sinnenwelt, wo er als Erscheinung den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen ist, sondern er ist als Glied einer übersinnlichen Welt zu betrachten; so dafs also auch hier die Vernunft nur ihre Befriedigung im Übersinnlichen findet.

* * *

Durch diese Auseinandersetzung der teleologischen Prinzipien in Beurtheilung der Natur wird das, was wir im ersten Theil dieses Werks über die Beweise für das Dasein Gottes, sowohl bei Beantwortung der Frage: was kann ich wissen? als bei Beantwortung der Frage: was kann ich hoffen? gesagt haben, in ein helleres Licht gestellt. Die physische Teleologie giebt uns blos Maximen zur Reflection über die Sinnenwelt, und kann zu einer moralischen Theologie vorbereiten, aber durchaus nicht selbst dahin führen; sie überschreitet schon dann die Grenzen ihrer Befug-

nifs, wenn sie wegen der Zufälligkeit der Formen der organisirten Körper, der Welt einem vernünftigen Urheber (der Kunstverstand besitzt) zum Grunde legt, noch vielmehr aber, wenn sie Diesen zum *weisen* Schöpfer erheben will. Zur Weisheit sind Endzwecke erforderlich, welchen die bloſse Betrachtung der Natur nie zu geben vermag, ein Endzweck wird allein dadurch erkannt, daſs die praktische Vernunft sich durch ihre Gesetzgebung für frei erklärt, und daſs der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen Sittlichkeit und Glückseligkeit im Begrif des höchsten Guts als Endzweck zu denken genöthigt ist, dessen Möglichkeit nur durch den Glauben an die Gottheit und Unsterblichkeit gedenkbar ist.

Auffallend merkwürdig ist es, daſs alle unsere Untersuchungen über Erkenntniſs der Natur, über das Schöne und Erhabene, über das Sittlich - Gute am Ende auf ein übersinnliches Substrat hinweisen, welches freilich für uns nicht erkennbar ist, aber dem ganzen Gebäude philosophischer Untersuchungen zum Schluſsstein dient.

* * *

Ich glaube, daſs es meinen Lesern nicht

un-

unangenehm sein wird, den Hauptinhalt der Critik der teleologischen Urtheilskraft kurz zusammengedrängt zu übersehen.

Aufzählung der verschiedenen Arten der Zwecke und Zweckmäſsigkeit. Beurtheilung der Produkte der Natur nach denselben: Ästhetische Zweckmäſsigkeit beim Schönen in der Natur; intellectuelle formale Zweckmäſsigkeit, relative Zweckmäſsigkeit (Brauchbarkeit), innere Zweckmäſsigkeit (Naturzweck). Nur durch die letztern bekommt die Beurtheilung der relativen Zweckmäſsigkeit der Naturprodukte erst Haltung. Auseinandersetzung des Begrifs eines Naturzwecks. — Die organisirten Körper erscheinen uns als Naturzwecke; es ist uns unmöglich sie aus Gesetzen der mechanischen Causalität zu erklären. Das Prinzip der innern Zweckmäſsigkeit aber ist nicht constitutiv, sagt nicht, daſs die Gegenstände wirklich nach Zwecken hervorgebracht sind, sondern blos daſs wir uns genöthigt sehen, sie zu beurtheilen, als wäre sie nach Zwecken hervorgebracht; mit andern Worten, es ist dies kein Gesetz für die bestimmende, sondern nur eine Maxime der reflectirenden Urtheilskraft. — Daſs wir dieser Maxime zur Erweiterung unserer Erkenntnisse bedürfen,

liegt in der Beschaffenheit unserer Erkenntnifsvermögen, indem uns durch die Sinnlichkeit das Besondere und durch den Verstand das Allgemeine (die Gesetze einer Natur überhaupt) gegeben werden, deren Vereinigung und Verbindung nur durch die reflectirende Urtheilskraft geschehen kann.

Die reflectirende Urtheilskraft hat zwei Maximen, die der mechanischen und die der teleologischen Erklärungsart der Natur; die als regulative Prinzipien sehr gut nebeneinander bestehen können, als constitutiv hingegen unvereinbar sind, daher auch die vier darauf sich gründenden dogmatischen Systeme der teleologischen Erklärungsart der Causalität, des Fatalismus, des Hylozoismus und des Theismus entweder nichts erklären oder grundlos sind; dafs sie neben einander bestehen können, rührt daher, dafs sie blos als Maximen zur Beurtheilung der Erscheinungen der Sinnenwelt dienen, welcher ein übersinnliches Substrat zum Grunde liegt, in welchem sie, wenn gleich nicht für unsern Verstand erkennbar, ihre Vereinigung finden. — Beide Prinzipien aber lassen sich bei Betrachtung eines und desselben Gegenstandes nicht coordinirt anwenden, sondern das der mechanischen Er-

klärungsart muſs dem der teleologischen untergeordnet werden. — Dies angewandt auf die Erzeugung der organisirten Körper bringt uns auf das System der Epigenesis als dem allein wahren, da hingegen die des Occasionalismus und der individuellen Präformation offenbar vernunftwidrig sind. — Allein durch die Betrachtung der Natur nach dem Prinzip der Zweckmäſsigkeit werden wir auf die Frage: von der Absicht der Existenz der organisirten Körper und der Welt überhaupt, geführt, und da findet sich, daſs der Mensch als verständiges Wesen, das sich selbst Zwecke setzen kann, in Rücksicht seiner Cultur als Zweck der Natur zu betrachten ist; aber nur als freies moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung genannt werden kann.

Register.

A.

A und non A I 90. 123.
Abhängigkeit I 83.
Accidenz I 117.
Achtung I 294. II 92. 240. 293. 294. 301.
Aesthetik II 47.
Aeussere das I 90.
Αἰσθητά II 45.
Allgegenwart I 368. 379.
Allgemeingeltend I 257.
Allgemeingültigkeit I 257. II 118.
Allgenugsam I 368. 382.
Allheit I 81. 117. 290.
Allmacht I 368. 378.
Allwissenheit I 368. 379.
Anfangen I 196.
Angenehm II 27. 79. 81. 82.
Anmuth II 188.
Anschauung I 39. 40. II 21. 28.
Anschauungslehre II 48.
Anschauungsvermögen I 68. II 129.
Anschiessen der Cristalle II 381.
Apprehendiren I 139.
Apprehension II 233.
Arbeit II 389.

Arbitrium brutum I 245.
Archetypon II 406.
Ascetik moralische I 314.
Attribut aesthetisches II 202.
— — logisches II 337.
Auffassen II 233.

B.

Baukunst II 409.
Bedingtes I 96.
Bedingung ibid.
Begehren I 276.
Begehrungsvermögen I 243.
— — — oberes I. 277.
— — — unteres (sinnliches) I 277.
Begierde I 245.
Begreifen I 102. II 7.
Begriff a priori II 7. 8.
— — der Zweckmäſsigkeit II 13.
— — des Unbedingten I 98.
Begriffe I 40. 47. 68.
Begriff leerer I 115.
Begriffvermögen II 129.
Beharrlichkeit I 135. 154.
Bejahung I 81.
— — logische I 211.
Belachen einen Gegenstand II 363.
Beredsamkeit II 408.
Beurtheilen a priori II 162.
Beurtheilungsvermögen II 7.
— — — sinnliches II 43.
Beweise indirekte I 186.

Beweise für das Dasein Gottes
der kosmologische I 214.
— ontologische I 214. 348.
— physico-theologische I 214.
von der Zufälligkeit der Welt I 220.
Beweise für die Unsterblichkeit der Seele
a posteriori I 340.
a priori ibid.
der analogische I 344.
— empirische ibid.
— metaphysische ibid.
— teleologische I 348.
— theologische I 352.
Bewunderung II 300.
Bildhauerkunst II 409.
Bildung freie der Natur II 380.
— — organische II 494.
Bildungskraft mechanische II 494.
Bildungstrieb II 494.
Brauchbarkeit II 424.

C.

Capacität II 397.
Casualist II 463.
Categorie I 112. 159. 161.
Causalität I 83. 117.
— — durch Freiheit I 194.
— — nach Naturgesetzen ibid.
— — nach Zwecken II 134.
Charakter sittlicher I 338.
Commercium I 143.
Compositum I 190.

Comprehension II 29. 233.
Contemplation II 105.
Cristallisiren II 381.
Cultur I 312. II 507.
— — der Zucht II 507.

D.

Dauer II 31.
Deduction II 160.
Denkbarkeit I 146. 147.
Denken I 177. 251.
— — nach der Analogie I 345.
Dependenz I 83. 117.
Determination logische II 449.
Dichter musikalische II 331.
— — plastische ibid.
Dichtkunst II. 408.
Dimension I 53.
Dinge an sich I 104.
— — nützliche II 91.
— — stehen in Gemeinschaft I 84.
Disciplin II 507.
Dogmatiker I 22.
Dualisten I 341.

E.

Ectypon II 406.
Ehrfurcht II 296.
Eigenschaften der Gottheit, dynamische I 368.
— — — — moralische I 367.
Einbildungskraft I 41. 64.
— — — erzeugende, hervorbringende (productive) I 64.

Einbildungskraft wiedererzeugende, wiederhervorbringende, zurückrufende (reproductive) I 64.
Einerleiheit I 90.
Einfach I 192.
Einfalt offenherzige II 376.
Einheit I 81. 117. 290
— — ontologische II 464.
Einhelligkeit II 109.
Einschachtelungstheorie II 485.
Einschränkung I 82.
Einstimmung I 87. 90. 92.
Empfindelei II. 313.
Empfindung I 36. 56.
Empfindung in engerer Bedeutung II 21.
— — — weiterer Bedeutung II 21.
Empirismus der Kritik des Geschmacks II 378.
Endzweck II 497.
Epigenesis II 491.
Erfahrung I 132.
Erfahrungsbegriffe I 75.
Erfahrungsurtheil II 106.
Erhaben II 44. 76. 225. 244.
— — dynamisch II 231. 244.
— — extensiv II 237.
— — mathematisch II 231.
— — protensiv II 237.
Erhabene das der Fassung II 282.
— — — — Handlung ibid.
— — — — Kunst II 264.
— — — — Natur ibid.
— — — intellectuel II 265.

Erhabene das kontemplativ II 270.
— — — äthetisch II 170.
— — — physisch II 265.
Erkennen I 101. 162.
Erkenntnifs I 32. 108. 115.
Erkenntnisse sinnliche I 20.
— — — übersinnliche ibid.
Erkenntnifs haben I 115.
Erkenntnifsurtheil II 44.
Erkenntnifsvermögen der Anschauungen II 449.
— — — — Begriffe ibid.
— — — oberes I 49.
— — — unteres ibid.
— — — sinnliches I 68.
Erklären II 470.
Erscheinung I 60. 139.
Ethik I 300.
Evolutionstheorie II 484.
Ewig I 368. 381.

F.

Facultas dijudicandi II 7.
Fatalisten II 463.
Fähigkeit II 22.
Feierlich II 299.
Folge I 95. 138.
Form I 51. 90. 188. 215. 271.
— der Anschauungen II 28.
— eines Urtheils I 78.
Freiheit I 199.
— — der Willkühr I 233. 248.
— — in negativer Bedeutung I 234.

Freiheit in positiver Bedeutung I 234.
Frei sein I 200. 233.
Freistaat I 234.
Furcht II 297.

G.

Gartenkunst II 414.
Gefallen II 23.
Gefühl II 21.
— — das moralische I 291. 295.
— — der Lust und Unlust II 4.
— — — — I 245. 276. 298.
— — — Ueberzeugung II 95.
— — — Unlust I 277. 293.
Gefühle äufsere II 26.
— — ernste II 298.
— — geistige ibid.
— — gemischte II 23. 54.
— — innere II 26.
— — intellectuelle II 28.
— — körperliche II 26.
— — sinnliche II 28.
— — thierische II 26.
Gefühlvermögen II 22.
Gegenstand I 32.
— — sinnlicher I 156.
— — übersinnlicher I 156.
Geist I 178. II 322. 403.
Geistreich II 322.
Geistvoll II 322.
Gemeinschaft I 84. 118.
Gemeinsinn (sensus communis) II 153. 163.

Gemeinsinn aesthetischer (sensus communis aestheticus) II 154.
— — logischer (sensus communis logicus) ibid.
Generatio aequivoca II 477.
— — heteronima II 478.
— — homonima ibid.
— — univoca II 477.
Genie II 385. 395 — 398. 401. 404.
Gerecht I 356. 367. 376.
Geschmack II 42. 120. 385.
Geschmacksurtheile ästhetische II 46. 156.
— — — gemischte II 54.
— — — reine ibid.
— — — über das Schöne II 121.
Gesetz I 133. 247. 323.
— allgemeines I 271.
Gesetze I 117.
— — a posteriori II 14.
— — a priori II 4.
— — der Erfahrung I 127.
Gesetz praktisches I 259.
Gesetze sittliche II 89.
Gesetzgebung natürliche I 303.
— — — positive ibid.
Gesetzmäſsigkeit I 300.
Gesinnung I 299.
Gewalt II 247.
Gewissen I 296.
Glauben I 334. 339. 370.
— — nothwendig praktischer I 243.
— — praktischer I 330. 335.
Glückseligkeit I 279. 313.

Gott I 213. 223.
Grad I 131. 176.
Gränzenlos I 186.
Grazie II 188. 203. 297.
— belebende II 195.
— beruhigende ibid.
Gröſse I 129.
— extensive I 129.
— intensive I 131. 176.
Gröſsenschätzung ästhetische II 222.
— — — logische II 221.
— — — mathematisch bestimmt II 222.
— — — unbestimmt ibid.
Groſs II 203. 220.
— absolut II 226.
Grund I 83.
Grundgesetze I 154.
Gütig I 367. 376.
Gut II 76. 82.
— absolutes II 77.
— höchstes I 359. II 512.
— logisches II 77.
— relatives II 77.

H.

Handeln I 325.
Handlung I 299.
Handwerk II 389.
Heilig I 367. 375.
Heiligkeit I 331.
Himmel I 212.
Humorist II 370.
Hylozoismus II 464.

I.

Ich I 113. 167.
Ideal I 212. II 179. 186.
— der Schönheit. II 182.
Idealisten II 463.
Idee I 98. II 7. 178.
— ästhetische II 324.
— des höchsten Guts I 360.
— des Unbedingten I 98.
— — — — — Ganzen I 100.
— — — — — Grundes I 100.
— — — — — Subjekts I 100.
— kosmologische I 209.
— musikalisch ästhetische II 335.
Immaterialität der Seele I 175.
Incorruptibilität der Seele ibid.
Individuum I 212.
Inhärenz I 83.
Innere das I 90.
Intelligenz freie II 243.
Interessant II 86.
Interesse II 85. 118.
Interessirt II 86.
Involutionstheorie II 484.
Ironie II 367.
Jus I 301.

K.

Klein II 223.
Klugheit moralische I 317.
Klugheitslehre ibid.
Köhlerglaube I 335.

Können I 248.
Komisch II 359.
— — edel II 367.
— — niedrig ibid.
Kopf II 397.
Kraft II 256.
Kritik I 25. II 43.
— der ästhetischen Urtheilskraft II 38.
— der reinen Vernunft I 230.
— der teleologischen Urtheilskraft II 38.
— der Gefühlvermögen II 4.
Kunst II 386. 388. 389.
— ästhetisch II 390.
— angenehme II 391.
— bildende II 407.
— der Sinnenwahrheit II 409.
— des Sinnenscheins II 409.
— des Spiels der Empfindungen II 407.
— freie II 389.
— Lohnkunst ibid.
— mechanische II 390.
— redende II 331. 407.
— schöne II 385. 391.
Kunstschönheit, II 204. 385.

L.

Lachen über einen Gegenstand II 363.
— bittres II 366.
— hämisches II 365.
Lächerlich II 359.
Läunisch II 369.
Laune II 368.

Laune ernste II 369.
Laune frohe II 369.
Launig II 369.
Launisch II 369.
Leben I 172. 244.
Lebensgrazie II 190.
Lebenstrieb II 258.
Legalität I 300.
Limitation I 117.
Logik II 47.
Lohnkunst II 389.
Lust II 21. 28.
— des Genusses II 169.
— intellectuelle II 34.

M.

Maaſsstab II 221.
— — objektiver ibid.
— — subjektiver ibid.
Macht II 247.
Mahlerei II 409.
Majestät II 297.
Maniriren II 406.
Materie I 51. 90. 138. 174. 271.
— — einer Anschauung II 28.
— — — Maxime I 271.
— — eines Urtheils I 78.
Maximen I 246. 259. 299.
Menschenverstand gemeiner, gesunder II 154.
Merkmale contradictorische I 210.
Metaphysik II 20. 231.
— — — der Natur I 20.

Metaphysik Sitten ibid.
Mimik II 413.
Mimisch II 192.
Miſsfallen I 23.
Mittel II 132.
Mitleiden II 274.
Modalität der Urtheile I 79.
Möglichkeit I 84. 118.
— — äuſsere I 147.
— — innere ibid.
— — logische I 146. 148.
— — reale I 147.
Moral I 317.
Moralität I 300.
Moral kluge I 315.
Moralphilosophie I 299. II 39.
Moralprinzip formales I 271.
Mundus phenomenon I 231.

N.

Nachahmen II 406.
Nachahmungsgeist II 397.
Nachäffen II 406.
Nachbild ibid.
Nachmachen ibid.
Naivität II 371.
— — der Gesinnung II 372.
— — — Ueberraschung ibid.
Natur I 144.
Naturgesetze I 127. 144. II 427.
Naturmechanismus, blinder I 455.
Naturphilosophie II 39.

Naturschönheit II 204.
Natur technische I 461.
Negation I 117. 211.
— — reale I 211.
Neigung I 245.
Nexus effectivus II 437.
Nicht I 211.
Nichteinerleiheit I 90.
Nichteinstimmung ibid.
Nichtform ibid.
Nichtinnere das ibid.
Nichtwirklichkeit I 118.
Nisus formativus II 494.
Νοητα II 45.
Nothwendig I 93.
Nothwendige das absolut I 202
— — — hypothetisch ibid.
Nothwendigkeit I 85. 118.
— — — exemplarische II 148.
— — — praktische objektiv II 147.
— — — theoretische objektiv ibid.
Normalidee II 183.
Noumenon I 104.
Nützlichkeit II 139.
Nutzbarkeit II 424.

O.

Obersatz I 95.
Objekt der praktischen Vernunft I 359.
Objectum phaenomenon I 132.
Occasionalismus II 480.
Ontologie I 231.

Ontologischer Beweis für das Dasein Gottes I 211.
Opposita I 121.
Organ I 38.

P.

Panspermisten II 484.
Parergon II 201.
Peinlichkeit II 393.
Persiflage II 367.
Person I 176.
— — der logischen Bedeutung nach ibid.
— — — moralischen Bedeutung nach I 177.
— — — realen oder metaphysischen ibid.
Petitio principii II 461.
Pflicht I 252.
— unvollkommene I 287.
— vollkommene I 286.
Phaenomena I 104.
Philosophie I 1.
— — dogmatische I 25.
— — kritische ibid.
— — praktische I 299. II 39.
— — skeptische I 25.
— — theoretische I 300. II 39.
Pinsel II 398.
Plastik II 409.
Poesie II 404.
Praeformation II 480.
— — — generische ibid.
— — — individuelle ibid.
Praestabilismus ibid.

Prinzip I 102.
— — constitutives II 441.
— — das der Glückseligkeit I 279.
— — — — Zweckmäſsigkeit. I 348.
— — regulatives II 441.
Prinzipien formale I 271.
— — materiale I 271. 276.
Prinzip oberstes der Sittlichkeit I 253.
Principium exclusi tertii inter duo contradictoria I 123.
Psychologie I 166.
— — empirische ibid.
— — rationale ibid.

Q.

Qualität der Urtheile I 78.
Quantität ästhetische I 108.
— — der Urtheile I 78. 79.
— — logische I 108.
Quantum I 129.

R.

Rationalismus der Kritik des Geschmacks II 378.
Raum I 47. 57.
— absoluter I 47.
— bis ins Unendliche theilbar I 110.
— empirischer I 47.
Realgrund II 167.
Realität I 117. 211.
Realitäten logische I 125.
Receptivität II 22.
Recht I 306. 307.

Rechtslehre I 301.
Reflection II 119.
— — logische II 123.
Reflectionsbegriffe I 86.
Reflectionsgeschmack II 43. 120.
Reflectiren I 85.
Regeln praktische I 246. 259.
Regieren I 369.
Reich I 289.
— der Freiheit II 3.
— — Natur ibid.
Reitz II 158.
Reitzen I 88.
Relation der Urtheile I 78.
Rühren II 307.
Rührung II 158.
— — asthenische (von der schmelzenden Art) II 312.
— — edle II 313.
— — sanfte II 308.
— — starke ibid.
— — sthenische (von der wackern rüstigen Art) II 312.
Rythmus II 200.

S.

Sache I 177.
Schein I 60.
Schema II 196.
Schemata I 118.
Scherz II 363.
Schliefsen I 94.

Schlieſsen nach der Analogie I 345.
— — — Schluſssatz I 95.
Schön II 77 82.
Schönheit anhängende II 51.
— — architectonische II 187.
— — beigesellte II 201.
— — bewegliche II 203.
— — der körperlichen Gestalt II 199
— — einfache II 203.
— — fixe ibid.
— — freie Schönheit II 51.
— — gemischte II 204.
— — hörbare II 199.
— — idealische II 268.
— — reine II 204.
— — selbstständige II 201
— — sichtbare II 199.
— — tastbare ibid.
— — todte II 405.
— — wirkliche II 208.
— — zusammengesetzte II 203.
Schöpfung I 368.
Schule bilden II 404.
Seele I 347.
Seelenlehre empirische I 166.
— — rationale I 167.
Sein I 85.
Selbstständig I 368. 382.
Selig I 368.
Sicherheit äuſserliche II 251.
— — innerliche ibid.
Simpliciter II 223. 225.

Sinn I 38. 41. 295.
— äuſserer I 39.
Sinnengeschmack II 43. 120.
Sinnenwelt I 187. 366.
Sinnenwesen II 243.
Sinn innerer I 39.
Sinnlich II 182.
Sinnlichkeit I 41. 68.
Sinn moralischer I 291.
Sittlich böse I 252.
— gut ibid.
Sittlichkeit I 252. 300. 351.
Skeptiker I 22. 364.
Sollen I 272.
Speculation I 354.
Spiel II 167. 389.
Spiritualität I 178.
Spontaneität II 22.
Sprechende das II 192.
Stoiker I 364.
Subjekt der Vorstellung I 168.
— — uubedingtes I 165.
Subsistenz I 83.
Substanz I 74. 117.
— beharrliche I 143.
Synthesis I 185.
System der Keime im mütterlichen Eierstock II 486.
— — — Saamenthierchen ibid.

T.

Tanzkunst II 414.
— — höhere ibid.

Talent II 401.
Technica intentionalis II 461.
— — naturalis ibid.
Teufel I 212.
Textur II 381.
That I 299.
Theismus II 465.
Theorie der Einschachtelung II 485.
Totum I 190.
Tugend I 252. 364. 375.
— — haben I 375.
Tugendlehre I 300.

U.

Uebersinnlich II 236.
Unangenehm II 27.
Unbedingt I 197.
Unendlich I 186.
Unitanier I 341.
Unlust II 22. 28.
Unmöglichkeit I 84. 118.
Unrecht I 306.
Unsterblichkeit I 175.
Untersatz I 95.
Unterweisung moralische I 314.
Unveränderlich I 368. 382.
Unvergänglichkeit I 175.
Unzweckmäſsigkeit II 32.
Urbild II 406.
Ursache I 73.
— — erste I 196.
Urtheil gemischtes II 229.

Urtheil objectives II 108.
— — reines II 169. 229.
— — subjectives II 108.
Urtheile II 76.
— — ästhetische II. 4. 83. 112.
— — allgemeine I 78. 81.
— — apodiktische I 79. 85.
— — assertorische I 79. 84. 89.
— — bejahende I 78. 81.
— — besondere ibid.
— — cathegorische I 79. 82.
— — disjunctive I 79. 83.
— — einschränkende I 78. 82.
— — einzelne I 78. 81.
— — hypothetische I 79. 82.
— — limitirende I 78. 82.
— — logische II 44. 83. 112.
— — praktische II 4.
— — problematische I 79. 84. 89.
— — theoretische II 4.
— — verneinende I 78. 81.
Urtheilskraft I 101.
— — ästhetische II 38. 45. 153. 168.
— — bestimmende II 6.
— — intellectuelle II 153.
— — reflektirende II 6.
— — — — subjektiv II 168.
— — subsumirende II 6.
— — theologische II. 34. 38.
Urwesen I. 212. 369.

V.

Varietäten II 484.
Verachtung II 295.
Verbindung logische II 364.
— — reale ibid.
Vergleichen II 6.
Verhältniſs I 121.
— — äuſseres I 92.
— — inneres I 87. 92.
— — zweckmäſsiges II 25.
— — zweckwidriges ibid.
Verknüpfen II 10.
Verlachen II 363.
Vermessen II 443.
Vermessenheit I 219. 343.
Vermögen der Prinzipien II 7.
— — der Synthesis II 5.
— — der Zwecke I 308.
— — des Gefühls II 3.
— — durch eine Lust zu urtheilen II 42.
Verneinung I 82.
— — logische I 211.
— — reale ibid.
Vernunft I 68. 95. 102. II 5. 7.
Vernunftidee II 183.
Vernunftmäſsigkeit der Maxime I 273.
Vernunft praktische I 246.
— — reine I 230.
— — — praktische I 246.
Vernunftschlüsse I 95.
— — — cathegorische I 98.
— — — disjunctive I 99.

Vernunftschlüsse hypothetische I 98.
Verschiedenheit I 90.
Verstand I 41 68.
— — discursiver I 380. II 451.
Verstandesbegriffe I 75.
Verstandesschlüsse I 95.
Verstand in engerer Bedeutung I 101. II 5.
— — intuistiver I 380. II 451.
— — in weiterer Bedeutung II 5.
Verwunderung II 299.
Vielheit I 81 117. 290.
Vis plastica II 494.
Vollkommenheit II 139. 424.
— — der Erkenntnisse II 89.
— — des Gegenstandes ibid
— — qualitative ibid.
— — quantitative II 140.
Vollständigkeit ibid.
Vordersätze I 95.
Vorstellung eines Gegenstandes I 32.
Vorstelluugen a posteriori I 46. 49.
— — a priori I 46. 49. 70. 132.
— — des Gegenstandes I 108.
Vorstellungskräfte I 137.
Vorstellung soll Erkenntniſs werden I 168.
— — unmittelbare I 36.

W.

Wahrnehmungen in der Zeit I 138.
— — — sinnliche I 107.
Wahrnehmung objective I 108.
Wechsel II 31.
Wechselwirkung I 143.
Weisheit moralische I 377.
Welt I 198.
Werke I 386.

Wesen allerrealstes l 148. 212.
— — allervollkommenstes l 213.
— — aller Wesen ibid.
— — allgenugsames ibid.
— — aufserweltliches l 213.
— — einfaches ibid.
— — einziges ibid.
— — ewiges ibid.
— — höchstes I 212. 369.
— — unermefsliches l 213.
— — unveränderliches ibid.
Widerstreit l 87. 90. ll 105.
Wille l 246. 251.
— — reiner l 246.
Willkühr freie ibid.
— — in engerer Bedeutung l 244.
— — in weiterer Bedeutung ibid.
— — negativ freie l 234.
— — thierische l 245.
Wirklichkeit l 118.
— — logische l 217.
Wirkung l 120.
Wirkungen ll 386.
Wissenschaft empirische l 166.
— — historische ibid.
— — rationale ibid.
Witz ll 370.
— launigter ll 370.
Wohlgefallen gemischtes ll 263.
— — intellectuelles ll 158.
— — reines ll 263.
— — sinnliches ll 158.
Worte ll 404.
Wunderbare das ll 301. 305.
Wunsch l 244.
Würde ll 245. 197.

Z.

Zeichen II 201.
— — natürliche II 413.
— — willkührliche ibid.
Zeit I 47.
— absolute ibid.
— einig I 53.
— hat eine extensive Gröſse I 129.
Zeitinbegriff I 120.
Zeitinhalt ibid.
Zeit leere I 186.
Zeitordnung I 120.
Zeitreihe ibid.
Zeit vorhergehende I 142.
Zierrath II 201.
Zufälligkeit I 85. 118.
Zugleichsein I 134. 138.
Zusammenfassen II 233.
Zustände äuſsere I 39.
— — innere ibid.
Zustand erster I 198.
Zweck I 308.
— formaler I 273.
— höchster der Vernunft II 182.
Zweckmäſsig II 13. 132.
— — für die Erkenntniſsvermögen II 128.
Zweckmäſsigkeit ästhetische II 418.
— — — formale II 419.
— — — intellectuelle II 418.
— — — materiale II 419.
— — — objektive II 419.
— — — — — äuſsere II 419.
— — — — — innere II 419.
— — — reale II 429.
Zweck materialer I 273. 275.
— objektiver II 135.
— subjektiver ibid.
Zweckwidrig II 132.
Zwingen I 307.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian,

J. Kant's Critik der Urtheilskraft ...

Berlin 1804

Ph.sp. 437 h
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043611-5